

Émergence d'un féminisme africain dans la littérature africaine féminine postcoloniale.  
Étude diachronique du féminisme dans trois romans sénégalais.

Gabriel Ernewein

Mémoire  
présenté  
au  
Département d'Études françaises

comme exigence au grade de maîtrise ès Arts (Littératures francophones et résonances  
médiatiques)

Université Concordia  
Montréal, Québec, Canada

Avril 2016

© Gabriel Ernewein, 2016

CONCORDIA UNIVERSITY  
School of Graduate Studies

This is to certify that the thesis prepared

By: Gabriel Ernewein  
Entitled: Émergence d'un féminisme africain dans la littérature africaine féminine postcoloniale.  
Étude diachronique du féminisme dans trois romans sénégalais.

and submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of

Maitrise ès Arts (Littératures francophones et résonances médiatiques)

complies with the regulations of the University and meets the accepted standards with respect to originality and quality.

Signed by the final examining committee:

Sophie Marcotte Chair

M baye Diouf Examiner

Geneviève Sicotte Examiner

Françoise Naudillon Supervisor

Approved by \_\_\_\_\_  
Chair of Department or Graduate Program Director

\_\_\_\_\_  
Dean of Faculty

Date \_\_\_\_\_

## Résumé

Émergence d'un féminisme africain dans la littérature africaine féminine postcoloniale.  
Étude diachronique du féminisme dans trois romans sénégalais.

Gabriel Ernewein

La littérature féminine africaine propose un reflet de la situation du féminisme africain. Dans cette étude diachronique de trois romans sénégalais, nous tentons d'explorer l'évolution de l'expression de ce féminisme. Ainsi, nous proposons la lecture analytique d'*Une si longue lettre* de Mariama Bâ (1981), du *Baobab fou* de Ken Bugul (1984) et enfin de *Celles qui attendent* par Fatou Diome (2010). Nous montrons comment la maturation du féminisme africain passe par la complexité de la reconstruction identitaire et nécessite de dépasser une angoisse. Cette angoisse de la femme africaine, nous nous proposons de l'analyser sur trois décennies, dans des contextes politico-sociaux différents. Ceux-ci régissent la réaction des femmes africaines à ce que nous définissons comme étant la seconde vague de colonisation. Ce double combat, entre reconstruction identitaire et dépassement de l'angoisse, se mène différemment selon la situation des auteures. Ainsi, tandis que la Ramatoulaye de Mariama Bâ tient bon face aux assauts des mœurs polygames qui transforment son mariage en cauchemar, la protagoniste de Ken Bugul s'égare dans la marginalité pour mieux comprendre son ennemi dans l'absence d'identité. Enfin, Fatou Diome expose un tableau complet de la femme rurale contemporaine sénégalaise à travers la voix de quatre femmes d'âge et de tempéraments différents. On y redécouvre la nécessaire complémentarité homme-femme sur un ton poétique qui réconcilie les Africains avec leur terre natale.

## Abstract

African women's literature offers a reflection on the state of African feminism. Through the analysis of three Senegalese novels, this study explores its evolution. Thus, we propose the analytical reading of *So Long a Letter* by Mariama Bâ (1981), *The Abandoned Baobab* by Ken Bugul (1984) and finally *Celles qui attendent* by Fatou Diome (2010). We will demonstrate how African feminism grew through a reconstruction of identity and through a certain anxiety. We proceed to an analysis African women's anxiety through three decades. Within different socio-political contexts, which define the attitude of African women, evoked in this study as a "second wave of colonization". The tensions between the reconstruction of identity and overcoming anxiety, lead to different perspectives depending on the situation of each author. Hence, Mariama Bâ's Ramatoulaye is fighting the polygamous habits that turned her marriage into a nightmare, while Ken Bugul wanders into marginality to understand her enemy in the absence of her identity. Finally, Fatou Diome presents an inclusive picture of the contemporary Senegalese rural women through the voices of four of them, of different ages and temperaments. We are then able to highlight a renewal of the necessary complementarity between men and women, but also the use by each author of a poetic tone to call Africans back to their homeland.

## Remerciements

Ce mémoire est le résultat d'un travail de recherche de deux ans. En préambule je veux adresser mes remerciements à toutes les personnes qui ont aidé à la rédaction de ce mémoire.

En commençant par remercier la Professeure Françoise Naudillon, directrice de recherche de ce mémoire, pour son aide précieuse et le temps qu'elle m'a consacré.

Merci à tous mes professeurs du Département d'études françaises de Concordia pour leurs conseils et les nouvelles perspectives qu'ils ont su me faire découvrir sur la littérature : Prof. Sylvain David, Prof. Geneviève Sicotte, Prof. Sophie Marcotte, Prof. Louis-Patrick Leroux.

Merci à Fatoumata et à Khadidja de m'avoir ouvert les portes du Sénégal et sans qui la réflexion qui a engendré ce mémoire ne serait pas née.

Je tiens à remercier ma famille et mes proches qui m'ont soutenu dans ce travail, également tous ceux qui ont eu la patience de relire mon travail et la franchise de me donner des suggestions.

Enfin, merci à ma mère pour sa patience, ses sacrifices et la curiosité qu'elle m'a transmise.

## Table des matières

<b>INTRODUCTION</b>	<b>1</b>
<b><u>CHAPITRE 1 : RAMATOULAYE, LA <i>WOMANIST</i> SÉNÉGALAISE FACE À L'ANGOISSE NAISSANTE D'UNE RE DÉFINITION IDENTITAIRE AU LENDEMAIN DE LA DÉCOLONISATION</u></b>	<b>9</b>
1. LES FONCTIONS DU « JE »	11
1.1 LE « JE » LITTÉRAIRE	11
1.2 LE « JE » OMNISCIENT	13
1.3 LE « JE » POLITIQUE	14
1.4 LE « JE » MARGINAL	15
2. <i>UNE SI LONGUE LETTRE</i> , UN ROMAN PROTESTATAIRE	18
3. LES PRÉMICES D'UNE SECONDE COLONISATION	19
4. À LA RECHERCHE D'UN « ESPACE DE LIBERTÉ »	23
<b><u>CHAPITRE 2 : KEN BUGUL, LA MILITANTE DÉCHIRÉE</u></b>	<b>29</b>
1. UN MORCELLEMENT PAR L'ÉCRITURE, OUTIL DE LA MARGINALISATION	29
1.1 DISCONTINUITÉ CHRONOLOGIQUE DU ROMAN	29
1.2 UNE ÉCRITURE AU RYTHME DES SENTIMENTS	31
2. UNE « NÉOCOLONISATION » AFFIRMÉE ET RECONNUE	32
2.1 LE JEU DE L'IMITATION	32
2.2 LA FEMME AFRICAINE COMME UN DÉCOR EXOTIQUE	34
3. LA QUÊTE DE L'IDENTITÉ FÉMINISTE AFRICAINE	39
3.1 UN APPRENTISSAGE RATÉ DE FEMME	39
3.2 LA RECHERCHE PAR L'EXPLORATION	41
3.3 L'ÉCHEC, VÉRITABLE RÉVÉLATEUR	48

<b><u>CHAPITRE 3 : FATOU DIOME, LE VISAGE CONTEMPORAIN D'UN FÉMINISME AFRICAIN AFFIRMÉ</u></b>	<b>50</b>
1. <u>UNE ÉCRITURE ENGAGÉE ENTRE SOUVENIRS ET HORIZONS D'UNE ATTENTE INFINIE</u>	52
1.1 LE POÉTIQUE AU SERVICE DE L'ENGAGEMENT	53
1.2 VALORISATION D'UN PASSÉ AFRICAIN	54
1.3 HORIZONS OUVERTS PAR L'ÉDUCATION	56
2. <u>LA FEMME SANS L'HOMME, QUAND L'OCCIDENT RECRÉÉ LE MYTHE DES ANDROGYNES</u>	58
2.1 LA NÉCESSITÉ AU-DELÀ DES RELATIONS HUMAINES	58
2.2 L'HOMME COMME UN TRIBUT À PAYER À L'OCCIDENT	61
2.3 LA FEMME SEULE ET L'ANGOISSE GRANDISSANTE	62
3. <u>LES COLONIES CONTRE ATTAQUENT (OU LE VISAGE DU NÉO COLONISATEUR)</u>	65
3.1 DÉNONCIATION DU RACISME PRONONCÉ OU ORDINAIRE ET D'UN CAPITALISME NÉFASTE	65
3.2 LE FÉMINISME AFRICAIN ENTRE FEMME INDÉPENDANTE ET FEMME SOLIDAIRE	68
<b><u>CONCLUSION</u></b>	<b>71</b>
<b><u>BIBLIOGRAPHIE</u></b>	<b>75</b>

## Introduction :

Depuis le début des années 2000, on observe la montée d'un certain malaise face au port du voile islamique par les femmes musulmanes dans la fonction publique, voire dans l'espace public même. Les politiques débattent, les commissions scolaires se fâchent et, surtout, les féministes médiatiques s'indignent. Ces dernières, s'appuyant sur des droits de la femme dont elles seules ont le secret, affirment haut et fort que le voile est un symbole d'asservissement de la femme par l'homme. Exemple de ce phénomène, le gouvernement de Mme. Pauline Marois engageait le 7 novembre 2013 une proposition de loi sur la laïcité dans l'espace publique<sup>1</sup>. Cette loi visant la mise en place d'une Charte des valeurs Québécoises fit déferler des débats houleux dans la société québécoise, notamment sur le port du voile. On y parlait alors d'égalité entre l'homme et la femme sans trop se soucier de la liberté de croyance et de pratique, le tout en brandissant le terme « féminisme » sans le définir. Selon une pensée qui tend à dépasser les convictions conservatrices, le Parti Québécois semblaient amalgamer bien vite des notions distinctes, laissant planer un doute sur sa position, d'abord envers le port du *hijab*, mais aussi vis-à-vis de la religion musulmane elle-même. Dans la même lignée, en 2012, Claude Guéant, ministre de l'Intérieur français, déclare que « toutes les civilisations ne se valent pas »<sup>2</sup>. N'étant pas pris d'un élan d'humilité masochiste, on comprend le sous-entendu qui vise à placer le monde occidental sur un piédestal surplombant les pays du tiers monde. Rappelons que le dit « tiers-monde » est présent entre autres dans le creuset de l'immigration en France, à savoir l'Afrique, le Maghreb et une partie du Moyen-Orient. Le ministre français entend ainsi protéger les femmes migrantes d'une culture, pour lui obsolète et donc inférieure, au nom d'une valeur française fondée sur les libertés civiles. Nourrie d'un féminisme qui s'autoproclame parfois irréprochable, la prétention occidentale dont ces politiciens se réclament n'a alors d'égal que leur ignorance. En

---

<sup>1</sup> DRAINVILLE, Bernard (2013), Projet de loi n°60 : Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement, [En ligne], <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-60-40-1.html> (page consultée le 19 juillet 2016).

<sup>2</sup> [Anonyme] (2012), « Claude Guéant déclenche une nouvelle polémique » dans *Le Monde*, 19 décembre, [En ligne], [http://www.lemonde.fr/election-presidentielle-2012/article/2012/02/05/claude-gueant-declenche-une-nouvelle-polemique\\_1639076\\_1471069.html](http://www.lemonde.fr/election-presidentielle-2012/article/2012/02/05/claude-gueant-declenche-une-nouvelle-polemique_1639076_1471069.html) (page consultée le 6 octobre 2015).



effet, on assiste dans notre monde occidental à une instrumentalisation de la pensée féministe à des fins tantôt politiques, tantôt populistes. Ceci constituant un procédé dont s'indignent des féministes comme Elsa Dorlin<sup>3</sup>. Ce faux-féminisme occidental ambitieux et très médiatisé se voudrait l'héritier de plusieurs vagues de réflexion sur le statut de la femme et de combats menés pour sa liberté et son émancipation au cours des deux cents dernières années.

La première de ces vagues apparaît à la fin du XIXe siècle et perdure au début du XXe siècle. Les femmes se battent alors pour plus de représentation en politique, afin d'acquérir le droit de vote, ainsi qu'une plus juste reconnaissance de leur place dans la société en tant qu'êtres indépendants. La deuxième vague du féminisme s'impose dans la période de l'après-guerre comme l'un des principaux mouvements de revendication qui secoue le monde occidental des années 1960<sup>4</sup>. Les féministes défendent alors des libertés au sein de la famille, une plus grande égalité des femmes dans le monde du travail et un affranchissement de leur sexualité. Symbole de cette période, la bible du féminisme occidental est incontestablement l'ouvrage de Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*<sup>5</sup>. L'auteure y expose d'abord la condition biologique de la femme en tant que « femelle » de l'espèce humaine, en ôtant l'aspect péjoratif du terme, dans une partie qu'elle nomme « Destin » (De Beauvoir, 1976, p.37). On y découvre un examen du désavantage de la femme dans sa force physique vis-à-vis de l'homme, ainsi que sa vocation biologique à porter la vie en elle. Matrice de son espèce, la femme y est décrite comme biologiquement complémentaire à l'homme et destinée à avancer avec lui en coalition. Paradoxalement, on apprend par la suite que l'« Histoire » (De Beauvoir, 1976, p.109) propose une tout autre facette de cette coalition homme-femme. Simone de Beauvoir expose la tyrannie, indéniable, que l'homme a exercée sur la femme au travers d'une société construite sur un modèle phallocentrique. Selon De Beauvoir, l'homme profite de sa force physique pour engager, au cours des siècles, un déséquilibre de l'ordre naturel susmentionné qui tend à lui conférer le privilège d'une liberté quasi totale, tandis que la

---

<sup>3</sup> LACOSTE, Thomas (2013), « Elsa Dorlin- "Pour un féminisme révolutionnaire" » dans *Notre Monde*, [En ligne], <https://www.youtube.com/watch?v=jwJgEPOAt8c> (page consultée le 29 septembre 2015).

<sup>4</sup> DUMONT-JOHNSON, Micheline (1982), « Féministes de naguère et d'aujourd'hui : l'indispensable solidarité », dans de Christian Vandendorpe (dir.), *Québec français*, n°47, Éd. Les Publications Québec français, p.19-21.

<sup>5</sup> DE BEAUVOIR, Simone (1976), *Le deuxième sexe (Volumes I & II)*, Paris, Éd. Gallimard, coll. « folio/essais », 1062 p.

femme est à la fois sacralisée et réprimée. En effet, lors de la sédentarisation de l'espèce humaine qui implique le développement d'une société basée sur le travail de la terre, « la maternité devient une fonction sacrée » (De Beauvoir, 1976, p.119) et dès lors apparaît la notion de « Déesse mère » (De Beauvoir, 1976, p.127). Désormais, plus de complémentarité, mais une relation de méfiance mutuelle qui s'installe. La femme redoutant la brutalité de l'homme tandis que celui-ci tente d'étouffer un potentiel intellectuel féminin qui pourrait le priver de sa propre suprématie. Enfin, Simone de Beauvoir décortique un processus de « formation » de la femme. Elle nous explique comment, dès le plus jeune âge, les petites filles sont séparées des petits garçons, culturellement et dans leur essence (De Beauvoir, 1976, p.88). C'est-à-dire que leur est imposée, tel un carcan, une condition fabriquée par l'Homme qui les pousse à la marge, et à la dépendance, d'une direction patriarcale de la société. L'ouvrage de Simone de Beauvoir reste aujourd'hui une source d'inspiration pour les féministes de la troisième vague. Cette dernière s'attache à des problèmes découlant de l'émergence d'une société de consommation occidentale blanche. Elle se dresse contre les abus sexuels et lève le voile sur des atrocités que l'on avait jusque-là passées sous silence, les tabous et la bienséance n'ayant permis aucun examen de cette facette de la condition féminine. Tentant de rejoindre d'autres mouvements de libération et d'égalité tels que les *Queer Studies*, la troisième vague de féminisme provoque également des défections de la part de femmes qui ne s'y reconnaissent plus. Ainsi, dans les années 1980, des femmes afro-américaines, prenant leurs distances face au féminisme à l'Occidentale, fondent le mouvement de l'*Africana Womanism*<sup>6</sup>. Le féminisme occidental est alors remis en question, d'un point de vue intérieur et extérieur. Étant donnée la vaste étendue des sujets qu'ils se prêtent à traiter, du genre à la représentation politique, en passant par la famille, les féministes contemporains se retrouvent parfois coincés entre une conception des libertés de la femme dans un contexte occidental et des droits inaliénables comme celui de la liberté de religion, qui inclue le respect de la culture que celle-ci véhicule. Cela s'ajoute à la mauvaise publicité que certains animateurs de télévision font au féminisme, y tressant des fils de xénophobie, et dont nous avons parlé plus haut. Le problème est

---

<sup>6</sup> MAPARYAN, Layli (2012), *The womanist idea*, New-York, Éd. Routledge, 388 p.

évident ici : il découle d'un ethnocentrisme, trop bien ancré dans notre société. Cet ethnocentrisme nous le comprenons comme l'une des cicatrices auto-infligées sur le visage occidental après des décennies d'exploitation des pays du tiers monde. Ces pays l'Occident se plaît désormais à les considérer « en voie de développement », s'attribuant encore une fois hypocritement les mérites d'une avancée économique dont le tiers monde est la ressource exclue. Considérant ces facteurs, il apparaît maintenant essentiel de s'écarter de cette conception centrée et polarisée du féminisme pour étendre notre champ de vision, le rendant large et ouvert sur d'autres possibilités du féminisme plutôt que conditionné à coup de carcans.

Dans son article « Les féminismes du Sud », Karen Bähr Caballero met en évidence la multiplicité des courants culturels à travers les pays du Sud, ceux-ci offrant autant de contextes dans lesquels la femme peut (ou doit) trouver la place qui lui convient<sup>7</sup>. Loin d'un féminisme uniforme obéissant à des valeurs occidentales, s'il en est, on observe autant de féminismes à travers le monde qu'il existe de cultures aux traditions distinctes. Ces féminismes se construisent en adéquation avec leur environnement politique, philosophique, culturel et naturel. Retenons par exemple que le voile trouve son origine dans une pratique de différenciation, non pas entre l'homme et la femme, mais entre les femmes<sup>8</sup>. Tandis que le voile était porté par les femmes de la noblesse, il était interdit aux roturières. Le port du voile va ensuite être intégré dans une pratique religieuse universelle aux femmes. Selon Franz Fanon<sup>9</sup>, l'ethnocentrisme occidental découle des séquelles de plusieurs centaines d'années de pratiques impérialistes de la France sur ce qui représentait autrefois son empire colonial. Cela est aussi valable en ce qui concerne le féminisme occidental. Pour bien comprendre ces féminismes et cerner l'attitude occidentale, il est nécessaire de se pencher sur la situation de la femme au temps des colonies. C'est d'autant plus vrai pour l'Afrique noire francophone qui a connu une double couche de colonisation, d'abord musulmane puis occidentale et catholique. Susan Stringer, dans son ouvrage *The Senegalese Novel by Women*, tente de broser un tableau de la condition féminine indigène dans la période coloniale. Elle en arrive à la

---

<sup>7</sup> BÄHR, Karen (2011), « Les féminismes du Sud : entre construction et questionnement », *Cahier thématique*, n° 5, p.15.

<sup>8</sup> AHMED, Leila (1992), *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern*, New Haven et Londres, Éd. Yale University Press, p.14.

<sup>9</sup> FANON, Franz (1952), *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éd. Du Seuil, coll. « Essais », 188 p.

conclusion que la femme africaine, contrairement aux prétentions colonialistes, ne s'est pas trouvée libérée de traditions oppressantes, mais au contraire a vu son attachement à l'autorité patriarcale augmenté par la bienséance à la française. Ainsi, on ne trouve pas de femme dans la littérature africaine francophone coloniale<sup>10</sup>. Bâillonnées par le respect de mœurs phallocentrées, la littérature féminine africaine ne commencera à éclore que plusieurs années après la décolonisation des années 1960 ; et si la littérature africaine coloniale ne donne pas la parole aux femmes, sa successeuse postcoloniale s'avère comme la principale porte-parole de la condition féminine en Afrique francophone. Il faut comprendre que la décolonisation de l'Afrique a donné lieu à une libération de l'homme noir. Celui-ci prend son indépendance vis-à-vis de son homologue Blanc après des décennies de combat contre son asservissement. La prise d'indépendance de l'Afrique de l'Ouest Française a donc un visage masculin et ces événements politiques n'orbitent qu'autour de figures masculines telles que Léopold Sédar Senghor. La femme noire africaine, quant à elle, est prise au dépourvu. Libérée d'une emprise coloniale, elle conserve cependant les chaînes imposées par un système patriarcal renforcé puisque désormais maître chez lui. C'est donc un nouveau combat en solitaire qui s'amorce pour elle. Et tandis qu'une nouvelle vague du féminisme, inspirée par des femmes comme Simone de Beauvoir, déferle sur le monde occidental, la femme noire se retrouve confrontée à un dilemme : empoigner la main de sa sœur occidentale et répondre à la volonté sororale universelle prônée par le féminisme et dont parle Damien Tissot<sup>11</sup>, ou définir marginalement son identité à part entière.

Or, on l'a vu, le féminisme occidental n'est pas apte à traiter la situation de la femme africaine puisqu'il a été forgé dans un contexte bien différent et évolue dans une société dont les mœurs, l'Histoire et la culture divergent de celles de l'Afrique. Penser le contraire serait se hisser à la hauteur des propagandes colonialistes. Il n'est néanmoins pas question de réfuter toute notion de droits féminins universels acquis lors de ces deux derniers siècles et d'en réserver l'usage aux civilisations occidentales. Le problème se situe dans l'adaptation de ce féminisme aux revendications des femmes du tiers monde,

---

<sup>10</sup> STRINGER, Susan (1996), *The Senegalese Novel by Women : Through their Own Eyes*, New-York, Éd. Peter Lang, coll. « Francophone Cultures & Literatures », vol. 7, 201 p.

<sup>11</sup> TISSOT, Damien (2013), « Féminisme et universalisme : vers une définition commune de la justice », thèse de doctorat, Saint-Denis, Université Paris VIII, avril 2013, 429 p.

plus précisément des femmes africaines dans cette étude. Rejoignant Karen Bähr, nous reconnaissons l'existence d'une multitude de féminismes. Or, l'un des principaux outils permettant l'expression du féminisme, et du politique en général, est la littérature. On entend ici politique au sens développé par Alice Béjat dans son article « Au-delà de l'engagement : la transfiguration du politique par la fiction »<sup>12</sup> et sur lequel nous reviendrons. Or, c'est bien une littérature porteuse d'idées qui va émerger des plumes des auteures africaines, quelque temps après la décolonisation. Il s'agira dans cette étude d'observer diachroniquement la littérature féminine africaine du début des années 1980 à nos jours pour y déceler l'embryon grandissant d'un féminisme noir africain qui saura s'emparer de différentes influences internationales tout en conservant son indépendance, dûment acquise.

Pour cela, nous notre étude portera principalement sur des œuvres sénégalaises. Le Sénégal n'est pas ici qu'un choix personnel : nation de l'ancienne capitale de l'AOF (principale colonie française en Afrique regroupant alors ce qui sera aujourd'hui et entre autres le Sénégal, le Mali et la Côte d'Ivoire), il est l'état d'Afrique, parmi ses voisins, à avoir connu le contact culturel le plus conséquent avec la France métropolitaine<sup>13</sup>. La colonisation apportant avec elle l'éducation à la française, il n'est ainsi pas étonnant de voir fleurir une myriade de penseurs et d'artistes s'exprimant en français dans l'ancienne capitale coloniale. Le Sénégal, parmi d'autres fleurons de la francophonie, se prête donc parfaitement à l'étude que nous souhaitons entreprendre. Celle-ci sera ainsi guidée par l'étude des œuvres issues de différentes générations de femmes ; parmi elles, Mariama Bâ (1929-1981) pour son aspect canonique. Nous lui prêtons, à l'instar des théoriciennes Odile Cazenave<sup>14</sup> et de Pierrette Herzberger-Fofana<sup>15</sup> dont nous nous inspirons, la qualité d'adopter un féminisme proche des traditions africaines et une prise de recul particulière vis-à-vis de l'occidentalisation postcoloniale de ses contemporains. Cette prise de recul se fait, nous le verrons, à travers l'observation que fait Ramatoulaye, la protagoniste d'*Une*

---

<sup>12</sup> BÉJAT, Alice (2006), « Au-delà de l'engagement : la transfiguration du politique par la fiction. », dans *Tracés*, pp. 85-96.

<sup>13</sup> CORNEVIN, Robert (1970), « La France et l'Afrique noire » dans *Études internationales*, Vol. 1, n°4, Éd. Institut québécois des hautes études internationales, pp.88-101, [En ligne], <http://www.erudit.org/revue/ei/1970/v1/n4/700063ar.pdf> (page consultée le 18 mars 2016).

<sup>14</sup> CAZENAVE, Odile (1996), *Femmes rebelles*, Paris, Éd. L'Harmattan, 349 p.

<sup>15</sup> HERZBERGER-FOFANA, Pierrette (2000), *Littérature féminine francophone d'Afrique noire*, Paris, Éd. L'Harmattan, p.108

*si longue lettre*, envers ses filles<sup>16</sup>. On y trouve donc un schéma très intéressant de la passation du rôle de femme de la mère à la fille, rejoignant quelque peu la formation des femmes dont parle de Beauvoir, et qui ne saurait se garder à l'abri des influences venues d'Europe. Ce phénomène amorcera dans un premier chapitre notre réflexion sur l'angoisse naissante face à cette deuxième vague de colonisation qui se veut culturelle plutôt que territoriale. Ce mémoire se penchera également sur l'œuvre de Ken Bugul (1947) pour sa prise de recul. Cette prise de recul se faisant, pour Herzberger-Fofana, au travers d'une errance marginale dans un espoir de reconstruction identitaire découlant de trois paramètres : « son [Ken] enfance solitaire, son appartenance au sexe féminin et à la race noire » (Herzberger-Fofana, 2000, p.132). C'est le cas dans *Le Baobab Fou* par exemple où l'auteure décrit comment l'identité de l'héroïne se morcelle au contact de l'Occident<sup>17</sup>. Notre deuxième chapitre s'articulera donc autour de la fin des années 1980 et au début des années 1990 dans un contexte de lutte florissante contre le racisme, parfois aux dépens de la culture de celles et ceux qui en sont les victimes. Enfin, Fatou Diome (1968) s'inscrira dans ce mémoire pour son travail sur l'écriture féminine et pour son indignation poétique qui lui permettent de faire apparaître les contours d'un féminisme africain contemporain. Nous ne cacherons pas notre intérêt particulièrement accru pour cette auteure qui s'impose pour nous comme la tête de proue de la littérature francophone féminine africaine d'aujourd'hui. Parmi ses romans, *Celles qui attendent* nous semble traiter davantage de l'enjeu du rôle de la femme dans une Afrique contemporaine qui traverse une crise de l'immigration vers l'Europe<sup>18</sup>, comme on peut le vérifier dans l'actualité. Ce problème de l'exode africain, que l'on pourrait considérer comme indépendant de la condition féminine en Afrique, lui est en réalité intimement lié. En effet, privée de l'homme parti chercher fortune en Occident, la femme restée au pays est désormais laissée à elle-même. S'agirait-il d'une occasion pour faire entendre sa voix ou la surcharge des tâches quotidiennes et des responsabilités fera-t-elle taire un nouveau féminisme déjà chancelant ? C'est ce que nous nous proposons d'étudier dans un troisième chapitre.

---

<sup>16</sup> BÂ, Mariama (1979), *Une si longue lettre*, Paris, Éd. du Serpent à plumes, 165 p.

<sup>17</sup> BUGUL, Ken (2010), *Le baobab fou*, Paris, Éd. Présence Africaine, 222 p.

<sup>18</sup> DIOME, Fatou (2001), *Celles qui attendent*, Paris. Éd. Présence Africaine, 287 p.

En outre, nous nous appuyerons sur les écrits de théoriciens venant de plusieurs horizons. Qu'ils appartiennent au domaine strictement littéraire, à celui des études postcoloniales, du *womanism* ou de la philosophie, chacun aura son mot à dire dans ce mémoire qui, bien que d'abord littéraire, veut entrer en résonance avec toutes ces disciplines. C'est de l'ouvrage d'Odile Cazenave, *Femmes rebelles*, dont nous allons principalement nous inspirer<sup>19</sup>. Traitant de différents cas de figures littéraires, toutes féminines, ce volume aide à comprendre la position de marginalité des protagonistes dans les romans à l'étude. La marginalité devient un outil nécessaire pour ces femmes africaines ; elle leur permet de prendre du recul dans une littérature d'engagement, longtemps réservée aux hommes, pour faire entendre leurs revendications. Par ailleurs, Cazenave aborde dans son ouvrage l'appropriation par les écrivaines africaines d'une écriture d'engagement. Bien évidemment, Simone de Beauvoir, pour *Le deuxième sexe*, sera le point d'appui principal de nos visites vers le féminisme occidental. D'autres théoriciens comme Susan Stringer pour son ouvrage *The Senegalese Novel by Women Through Their Own Eyes*, Awa Thiam qui donne *La parole aux négresses*<sup>20</sup>, ou encore Franz Fanon et son excellent essai *Peau noire, masques blancs*<sup>21</sup> offriront une myriade d'informations et de points d'appui dans l'évolution de notre argumentation. Quant à l'étude des autres courants de pensée féminins hors du féminisme, ils trouveront une interprétation, donc une place dans cette étude, grâce à Layli Maparyan et son *Womanist idea*<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> *Op. cit.*, Odile Cazenave.

<sup>20</sup> THIAM, Awa (1978), *La parole aux négresses*, Paris, Denoël, 189 p.

<sup>21</sup> *Op. cit.*, Franz Fanon.

<sup>22</sup> *Op. cit.*, Layli Maparyan.

## Chapitre 1 : Ramatoulaye, la *womanist* sénégalaise face à l'angoisse naissante d'une redéfinition identitaire au lendemain de la décolonisation.

Lors de la décolonisation, l'homme noir africain se libère de la chape européenne coloniale qui l'a asservi pendant plus d'un siècle. C'est le moment de redéfinir et réaffirmer son identité à travers sa prise d'indépendance et selon Mariama Bâ « le débat à la recherche de la voie juste secou[e] l'Afrique occidentale » (Bâ, 1979, p.53). Pour les femmes, c'est aussi l'occasion de remettre en question le modèle qui leur a été imposé par le système patriarcal panafricain. Doublement conditionnée à la fois par ce système et par la colonisation, la femme africaine veut profiter de la disparition de l'opresseur colonial pour remettre en question les pouvoirs du patriarcat. Or, imitant d'autres révolutions culturelles et identitaires, c'est entre autres avec la plume qu'elle mettra en avant ses revendications.

Il est à noter que s'il s'agit d'un combat singulier pour les femmes africaines, leurs revendications et leurs opinions sont plurielles. En effet, tandis que Awa Thiam (auteure de *La parole aux négresses*<sup>1</sup>) plaide en faveur d'une indépendance radicale et totale de la femme vis-à-vis de l'homme, d'autres comme Fatou Diome et Mariama Bâ, peut-être plus nuancées, misent sur une entente coopératrice de la femme avec l'homme dans le combat contre les hypocrisies du système patriarcal. En d'autres termes, ces écrivaines africaines prônent d'un côté l'égalité des chances entre hommes et femmes, en grande partie basée sur le modèle « universel » du féminisme, de l'autre, elles entendent mettre fin aux pratiques abusives de la polygamie, hypocritement exclusive à l'homme.

C'est sans aucun doute dans ce deuxième courant de pensée que s'inscrit Mariama Bâ. Née à Dakar, elle vit la décolonisation et l'indépendance de son pays le Sénégal en 1960. Militante féministe engagée, elle enseigne pendant douze années avant de rejoindre l'Inspection régionale de l'enseignement. Mère divorcée, ayant eu plusieurs maris, dont un ministre, Mariama Bâ, aujourd'hui décédée, était sans nul doute une femme d'exception pour son temps (Herzberger-Fofana, 2000, pp.497-498). Très impliquée dans la cause féminine noire, c'est sans étonnement que l'on retrouve dans son premier roman *Une si longue lettre*, paru en 1981, les thèmes de la polygamie, du veuvage et du rôle

---

<sup>1</sup> *Op. cit.*, Awa Thiam.



social des castes. Cet ouvrage est aujourd'hui considéré comme l'un des premiers piliers de la littérature africaine postcoloniale. Il consiste en un long texte épistolaire divisé en 27 chapitres, écrit par le personnage de Ramatoulaye qui vit à Dakar, à l'attention de son amie d'enfance Aissatou, vivant à New York. On y suit le veuvage de Ramatoulaye durant lequel elle médite sur toutes les injustices sociales qui sont faites aux femmes et les hypocrisies masculines qui la révoltent. On découvre dans son récit la médiocrité et l'avidité de certaines femmes qui aident à perpétuer, peut-être sans le vouloir, une domination patriarcale de la société. C'est le cas de la Tante Nabou qui prend à sa charge la petite Nabou pour lui inculquer une éducation très traditionnelle (Bâ, 1979, pp.61-62). Ramatoulaye raconte également certains de ses souvenirs, notamment ceux du couple monogame idéal qu'elle formait avec Modou, avant que celui-ci ne prenne une deuxième femme. Ce second mariage est l'élément central de l'indignation de Ramatoulaye. C'est donc autour de ce thème que s'articule tout le questionnement soulevé par le texte. Traduit en 17 langues et récompensé par le prix Noma en 1980, il est l'un des premiers romans féminins francophones à aborder de manière critique la place de la femme dans la société sénégalaise au sortir de la colonisation (Harzberger-Fofana, 2000, p67).

Ainsi, bien que la littérature ne soit pas le plus souvent vectrice de changement politique, elle reste la manifestation évidente d'un changement de direction des pensées et des revendications sociétales collectives. Or, comme l'explique Odile Cazenave, les premiers romans féminins appartiennent à « la littérature de témoignage » (Cazenave, 1996, p.11). En d'autres termes, ils gravitent autour du genre autobiographique. On remarque en effet une proportion conséquente d'autobiographies dans cette littérature. Pour Cazenave, c'est « la nécessité vitale de parler, de prendre la parole, [qui] les incitait à privilégier la forme autobiographique et par-delà les justifiait dans l'acte de l'écriture » (Cazenave, 1996, p.17). Ce que la théoricienne entend ici c'est que l'autobiographie, parce qu'elle permet l'autoportrait, propose une vision de l'intime et du personnel et semble la forme la plus appropriée pour justifier une prise de parole que l'on veut croire sincère. L'homme, confronté à cette sincérité, ne peut alors que prendre en compte le message féminin et entendre les revendications de sa sœur dans un esprit de complémentarité originelle dans le couple. On notera que la *Si longue lettre* de Mariama Bâ se détache quelque peu de l'autobiographie et se rattache davantage à l'autofiction. En

effet, si le roman présente la vie de Ramatoulaye sous sa propre plume et que de nombreux éléments de l'œuvre sont comparables aux événements de la vie de l'auteure, la protagoniste reste un personnage de fiction. Or, dans le genre autofictionnel, l'écriture au « je » est la plus répandue. C'est donc naturellement la prise de parole à la première personne qui devient l'outil d'écriture proéminent dans les romans féminins africains, qu'il s'agisse de l'œuvre d'auteures comme Mariama Bâ, Ken Bugul ou Fatou Diome. Nous reviendrons sur ces deux dernières.

## 1. Les fonctions du « je »

Chez Mariama Bâ, l'écriture au « je » est un outil à multiples fonctions. Il est, sous différentes formes, au service de la littérature en tant qu'outil de l'argumentation dans le discours. En reprenant la théorie de Patrick Charaudeau sur le discours politique, le « je » est, dans l'autofiction, l'attribut du sujet parlant, c'est à dire communicant. Dans ce cas, le lecteur est sujet interprétant. Or, selon Charaudeau : « Si le sujet parlant est porteur pour une part des valeurs qui circulent dans le (ou les) groupe social auquel il appartient (ou croit ou désire appartenir), lorsqu'il communique, il prend nécessairement position par rapport à celles-ci, même quand il ne s'en rend pas compte. »<sup>2</sup>. Ainsi, la prise de parole de Ramatoulaye intervient dans la construction d'un discours politique propre au roman.

### 1.1 Le « je » littéraire

Dans le premier cas, le « je » est celui de la forme épistolaire. On retrouve son utilisation dans un très large corpus appartenant à ce genre littéraire. On y compte notamment *Les lettres persanes* de Montesquieu<sup>3</sup>. Dans celles-ci, le « je » est utilisé par les différents

---

<sup>2</sup> CHARAUDEAU, Patrick (2002), « À quoi sert d'analyse le discours politique ? », dans *Anàlisi del discurs polític*, Barcelone, IULA-UPF, [En ligne], <http://www.patrick-charaudeau.com/A-quoi-sert-d-analyse-le-discours.html> (page consultée le 7 janvier 2016).

<sup>3</sup> MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat (1721), *Lettres persanes*, Paris, Éd. Livre de Poche, 448 p.

émetteurs comme garant de l'authenticité de la lettre. On remarque également que ce procédé tend ici aussi à servir l'argumentation de Montesquieu sur la critique qu'il fait de la société du XVIII<sup>e</sup> siècle. Or, si dans *Les lettres persanes* les émetteurs sont multiples, dans *Une si longue lettre*, la correspondance est à sens unique. Comme l'explique Susan Stringer dans *The Senegalese Novel by Women Through Their Own Eyes*, aucune réponse de la part d'Aïssatou n'est présente (Susan Stringer, 1996, p.51.). Il arrive cependant à Ramatoulaye de prédire les réponses de celle-ci, le narrateur passant alors d'interne à ce que l'on pourrait qualifier de semi-omniscient (Bâ, 1979, p.66). Mais bien que Ramatoulaye semble par moment poussée par des qualités divinatrices qui lui permettent d'appréhender une réponse éventuelle de son interlocutrice, celle-ci reste cependant focalisée sur son entourage immédiat.

L'écriture au « je » permet également de distinguer les mises en abyme vis-à-vis du reste de la trame au travers de récits racontés par les personnages et dans lesquels l'écriture au « je » cède la place à un récit à la troisième personne. Ces mises en abyme sont donc isolées pour être instrumentalisées comme autant de preuves, ou de pièces à conviction, rapportées sous la forme d'éléments historiques concrets, qui permettent à l'auteure de dresser un tableau plus large de la condition de la femme africaine contemporaine en période de décolonisation. Ce procédé permet également d'éviter une maladresse qui consisterait à distribuer trop d'événements à trop peu de personnages, risquant une saturation de l'action. L'auteure évite ainsi un alourdissement du roman déjà rendu complexe par les relations plurielles entre les personnages. On comprend ici la démarche de Bâ qui est de vouloir détacher de l'action des protagonistes certaines anecdotes, trop éloignées de la trame principale, pour ne pas accabler le lecteur tout en présentant plusieurs exemples de vies de femmes dans le roman. Ainsi l'histoire de Jacqueline est racontée en parallèle avec celle de Ramatoulaye (Bâ, 1979, p.81-88).

Dans un deuxième temps, le « je » se manifeste dans cette œuvre comme un instrument du discours politique.

## 1.2 Le « je » omniscient

En effet, il permet au narrateur de prendre position en amorçant un dialogue à sens unique qui se caractérise par différents procédés. Tout d'abord, le narrateur s'adresse directement à un personnage sans qu'il soit forcément impliqué dans l'action de la trame. En d'autres termes, la prise de parole au « je » est pour lui un outil permettant de critiquer ouvertement, tout en mettant le lecteur de son côté, les actions ou la personnalité d'un personnage souvent représentatives d'un cliché social. C'est ce que fait Ramatoulaye lorsque sa maison se fait piller par les invités lors des funérailles de Modou (Bâ, 1979, p.19). À l'inverse, ce procédé permet au narrateur de faire les louanges d'un certain comportement, toujours en conservant l'approbation du lecteur. Ainsi lorsque Ramatoulaye relate sa première rencontre et son histoire avec Modou, c'est une énumération de ses mérites qui se met en place et l'on ne peut que mettre Modou sur un piédestal. Ainsi dans le sixième chapitre, Ramatoulaye dresse un portrait élogieux de feu son mari, toujours en s'adressant à celui-ci (Bâ, 1979, p.33). Notons que ces louanges s'adressent au Modou pré-second mariage, en opposition au Modou polygame, conservateur et opportuniste qui se mariera avec Binetou, la prenant comme seconde épouse. De plus, quand Ramatoulaye raconte le départ de Modou en Europe, sous forme d'un dialogue avec ce dernier, elle semble voir à travers les yeux de son défunt mari :

Puis tu partis en France, y vécus, selon tes lettres, en reclus, accordant peu d'importance au cadre étincelant qui gênait ton regard, mais tu embrassais le sens profond d'une histoire qui a fait des prodiges, et d'une immense culture qui te submergeait. Le teint laiteux des femmes ne te retint pas. Toujours selon tes lettres, "ce que la femme blanche possède de plus que la Négrresse sur le plan strictement physique est la variété dans la couleur, l'abondance, la longueur et la souplesse de la chevelure. Il y a aussi le regard qui peut être bleu, vert, souvent couleur de miel neuf". Tu te lamentais aussi de la morosité des cieux où ne se balance nulle coiffe de cocotier. Te manquait "le dandinement de la Négrresse, le long des trottoirs", cette lenteur propre à l'Afrique, qui charmaient tes yeux. Tu avais mal jusqu'au rythme intense des gens et de l'engourdissement du froid<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> *Op. cit.*, Mariama Bâ, pp.34-35.

Le « je » prend alors une autre dimension, observatrice cette fois. Le processus se présente presque comme une mise en abyme de la focalisation, installée dans un dialogue à sens unique. Cette focalisation, que l'on attribuera sans hésiter à la protagoniste, semble se décaler voir se dédoubler pour transcrire le ressenti d'un autre personnage, ici Modou. Bien que cette *autoattribution* de la parole soit justifiée par une correspondance épistolaire passée (« Selon tes lettres » (Bâ, 1979, p.34)), certains éléments ne sont pas directement rattachés aux dires de Modou, ce qui indique une omniscience possible du narrateur à certains moments. Dans son ouvrage, Stringer parle de ce phénomène focal comme d'une « formule où un personnage est érigé en porte-parole multiple, regroupant alors les voix de : l'auteure de la lettre, les femmes sénégalaises, les femmes africaines, toutes les femmes, l'épouse, la mère et enfin les hommes partisans de l'émancipation féminine » (Stringer, 1996, p.57). Le narrateur n'est donc pas omniscient, mais possède la capacité de représenter tous les membres rattachés à la cause féminine, celle-là même qui est revendiquée dans le roman.

### *1.3 Le « je » politique*

#### *1.3.1 À travers le personnage de Modou*

Pour Modou le cadre européen est « gênant » (Bâ, 1979, p.34), le ciel y est « morose » et la « lenteur gracieuse propre à l'Afrique » y est absente. On observe dans ce passage un avis plutôt négatif sur le contexte occidental. Sans être dépourvu de la richesse de sa culture, l'espace occidental physique est dépeint comme un endroit gris et plat. C'est une démystification du lieu géographique qui est dressée ici et donc une rébellion, pour l'époque, contre un pouvoir métropolitain à l'influence rayonnante. En outre, une certaine ironie se glisse dans ce passage. En effet, Modou « embrass[e] le sens profond d'une histoire qui a fait des prodiges » (Bâ, 1979, p.34), sans que soient spécifiés lesdits prodiges. Nous parlons d'un pays, la France, dont la majeure partie de l'Histoire récente trouve sa consistance dans la colonisation et donc l'asservissement des peuples,

notamment d'Afrique. L'image de ce colonisé en visite dans la métropole et qui s'émerveillerait d'une histoire qui lui a retiré son indépendance prête à sourire.

### *1.3.2 À travers le personnage de Aïssatou*

De plus, on retrouve cette notion de porte-parole multiple dont parle Susan Stringer dans la lettre d'Aïssatou. Elle y donne son point de vue sur la polygamie :

« Mawdo,  
Les princes dominent leurs sentiments pour honorer leurs devoirs.  
Les "autres" courbent la nuque et acceptent en silence un sort qui les  
brime. Voici, schématiquement, le règlement interne de notre société  
avec ses clivages insensés. Je ne m'y soumettrai point. »<sup>5</sup>

On remarque bien la portée revendicatrice des propos qui, outre le fait de représenter la voix d'Aïssatou, s'insèrent dans le roman comme un nouvel argument politique des revendications de Ramatoulaye. On observe alors deux pôles : celui des femmes progressistes et des « hommes de bonne volonté » (Bâ, 1979, p.9) comme Daouda, et celui des conservateurs qui représentent la majorité et la toile de fond sur laquelle évolue le premier groupe évoqué. L'écriture à la première personne est donc au service de l'argumentation chez Mariama Bâ que ce soit dans le but de faire un éloge ou de formuler des critiques.

### *1.4 Le « je » marginal*

En outre, l'écriture au « je » est un outil de l'écriture de témoignage dont parle Cazenave. Or, Ramatoulaye est observatrice, elle se plie aux exigences de la société pour en dresser un tableau critique complet. C'est dans cette optique que l'écriture à la première personne apparaît comme l'une des clés d'un processus à double tranchant, celui de la marginalité. Selon Odile Cazenave, la marginalisation est instrumentalisée par les écrivaines

---

<sup>5</sup> *Op. cit.*, Mariama Bâ, pp.64-65.

africaines dans un esprit de rébellion pour prendre du recul afin de nourrir une vision à la fois complète et personnelle. La théoricienne explique le phénomène comme suit :

Pour répondre à la marginalisation des femmes, et de la littérature femme par les critiques masculins, les écrivains femmes ont, dans un premier temps, favorisé à dessein certains types de personnages féminins mis en marge de la société africaine. Par ce biais, elles se sont créé un espace et un regard privilégiés, qui les autorisaient à une plus grande liberté (marge) d'expression et de critique de leur société<sup>6</sup>.

Or, cette marginalité, bénéfique pour l'écriture féminine, représente aussi un grand risque pour la femme africaine : celui de se détacher complètement d'une société codifiée au point d'être rejetée totalement par celle-ci. Cela entraînerait une annihilation de ses revendications qui ne seraient plus considérées comme pertinentes puisqu'en désaccord brutal avec les mœurs déjà établies. Ce danger, Ramatoulaye le ressent. Elle s'inscrit en effet dans cette catégorie de personnages marginalisés, malgré elle au début, et ne manque pas d'en décrire les conséquences à plusieurs reprises dans le roman. C'est notamment le cas lorsqu'elle relate ses visites au cinéma. Alors abandonnée par Modou, elle essaie de s'occuper pour combler la solitude qui lui est imposée. C'est son mari qui la met en position marginale : le fonctionnement de la société et l'hypocrisie du système polygame sont la cause du début de l'aliénation sociale de Ramatoulaye. Mais elle refuse de laisser cette marginalité moduler son identité et affronte tout de même les regards extérieurs. Elle en témoigne : « On dévisageait la femme mûre sans compagnon. Je feignais l'indifférence alors que la colère martelait mes nerfs et que mes larmes retenues embuaient mes yeux » (Bâ, 1979, p.99). Cet ostracisme dont est victime la femme africaine n'est pas inconnu en Occident où être une femme mûre célibataire n'était, et n'est parfois, pas considéré comme une norme acceptable. Mais il s'agit encore une fois de lever le voile sur des réalités africaines pour que celles-ci soient prises en compte. Or, comme le constate la protagoniste : « Je mesurais, aux regards étonnés, la minceur de la liberté accordée à la femme » (Bâ, 1979, p.99), et l'on pourrait rajouter « africaine » puisque le combat que porte Ramatoulaye, et qui se déroule dans un contexte sénégalais, est bel et bien africain. On observe donc ici les prémices d'une angoisse face à l'avenir de

---

<sup>6</sup> *Op. cit.*, Odile Cazenave, p.22.

la femme africaine postcoloniale. En effet, celle-ci ne peut rester muette devant les injustices qui lui sont faites, et doit donc prendre la parole en se marginalisant aux risques de se retrouver ostracisée. Outre les visites au cinéma, son double refus de remariage est un autre élément important de la marginalisation de Ramatoulaye. Ce dernier est enclenché sciemment par la protagoniste. D'abord, elle refuse une première proposition de Tamsir, le frère de Modou, qui vient la voir avant même que son deuil ne soit terminé. Elle prend alors sa « revanche sur un autre jour où tous les trois [lui] avaient annoncé, avec désinvolture, le mariage de Modou Fall et Binetou. » (Bâ, 1979, p.111). Ce refus vengeur est né de la frustration restée enfouie chez Ramatoulaye. Cette réaction à retardement est une des clés pour comprendre de la réussite de ce personnage dans sa quête de justice. Bien au courant du fonctionnement de la société qui lui est contemporaine, Ramatoulaye s'adapte, se conforme aux carcans pour répondre aux attentes de la communauté que ce soit lors des cérémonies du veuvage ou dans les relations qu'elle entretient avec sa belle famille. Or, pour Denise Brahimy et Anne Tregarthen :

L'exemple même de l'Africaine qu'on pourrait dire moyenne (de là son exemplarité), mise en situation d'être victime (ainsi que sa plus proche amie) et réussissant à modifier sensiblement la situation, sinon à la renverser complètement, à force d'effort, de réflexion, de courage et de pragmatisme ; car c'est dans le rapport pratique, concret, au monde environnant, que les Africaines trouvent le moyen d'affirmer leur existence individuelle et solidaire<sup>7</sup>.

Ainsi, la pression sociale ambiante n'empêche pas Ramatoulaye de répondre à l'imposition de ces carcans. Au contraire, son assurance et son impeccabilité notoire lui permettent d'affirmer ses positions. Ainsi, tout ce qui aurait pu lui être reproché sort de la bouche de l'Imam qui qualifie ses paroles de « profanes » (Bâ, 1979, p.111) lorsqu'elle conclut sa longue tirade à Tamsir comme suit : « — Tamsir, vomis tes rêves de conquérant. Ils ont duré quarante jours. Je ne serai jamais ta femme » (Bâ, 1979, p.110). De la même manière, un peu plus loin dans le roman, la griotte Farmata lui reprochant de ne pas avoir accepté la main de Daouda, et en mettant la primauté sur la sécurité sociale,

---

<sup>7</sup> BRAHIMI, Denise et TREGARTHEN, Anne (1998), *Les femmes dans la littérature africaine*, Paris, Éd. Karthala, p.14.



l'avertira que « c'est Dieu qui [la] punira » (Bâ, 1979, p.129). Il est intéressant de voir que l'obstacle à la liberté le plus intransigeant dans cette *Si longue lettre* est d'ordre religieux. On peut y voir là le signe que les choix et les réactions de Ramatoulaye prennent au dépourvu ses concitoyens qui n'ont d'autre choix que de s'en remettre à Dieu.

## 2. *Une si longue lettre*, un roman protestataire.

C'est un cheminement de quasi-martyre que décrit Ramatoulaye au long de sa lettre. Alice Béjat donne les outils pour mieux en comprendre la fonction dans la dimension politique du roman de Bâ (c'est-à-dire l'engagement transcrit au travers du texte). Dans son article « Au-delà de l'engagement : la transfiguration du politique par la fiction » (Béjat, 2006, pp.85-96), la théoricienne explore diverses relations entre la littérature et l'engagement, l'idéologie et le politique. Ce dernier est défini, grâce aux théories de Hannah Arendt, comme « "l'espace entre les hommes", où s'exerce leur liberté. » Ainsi, la théoricienne en vient à expliquer la littérature protestataire, en s'appuyant sur John Stauffer, par un procédé qui se compose de trois étapes : l'empathie, la volonté de choquer et l'« action symbolique ». Les deux premiers éléments consistent à susciter la pitié ou l'attachement envers un personnage avant de le soumettre à une épreuve difficile destinée à le (ou la) faire souffrir dans l'optique de choquer le lecteur. Or, on peut parfaitement assimiler ces deux procédés à la construction du personnage de Ramatoulaye qui provoque un attachement immédiat avec son écriture au « je » associée à un personnage maternel sensible aux autres et donc propice à susciter la bienveillance du lecteur. Comme on l'a vu, l'épreuve qui touche Ramatoulaye intervient lors du second mariage de Modou, mais on pourrait aussi la déceler dans les différents affronts qui sont faits à la protagoniste (les invités abusifs ou la proposition de Tamsir susmentionnés). L'action symbolique, destinée à engager le lecteur dans le dialogue, peut être perçue dans plusieurs passages du roman. Tout d'abord elle se manifeste dans le refus de Ramatoulaye d'épouser Tamsir. En lui tenant tête, la protagoniste assume concrètement une parole engagée qui, à mi-parcours, éjecte du siège de l'observateur à la fois le lecteur

et l'auteure elle-même. Le lecteur est invité une première fois à prendre parti. Dans un deuxième temps, le discours sur la politique (différente donc du politique selon Alice Béjat) du Sénégal qu'expose Ramatoulaye à Daouda est une seconde invitation adressée au lecteur dans laquelle la protagoniste va exprimer ses idées à un personnage du roman dans un contexte d'échange. Ces étapes nous permettent de considérer la *Si longue lettre* comme un roman protestataire. Nous associons dans cet ouvrage les thèses présentées par l'auteur avec la trame narrative caractérisée par l'écriture protestataire. Elles endossent ainsi le titre de revendications. Cela donne au roman toute son importance dans un mouvement féministe qui serait propre aux Sénégalaises, et plus généralement aux Africaines. Dans ce cas, c'est Ramatoulaye qui porte la couronne d'épine que représente la stigmatisation sociale pour tenter porter un coup à l'organisation patriarcale de son pays. De plus, bien qu'elle soit clairement marginalisée vis-à-vis d'un modèle féminin conservateur, on serait enclin à parler d'abord de solitude que de marginalité dans le cas de Ramatoulaye. Elle représente en fait le miroir qui renverra à la société sénégalaise tout le tort qu'elle a subi en son nom. En d'autres termes, c'est en épousant les codes de la société et en se réfugiant dans un retrait solitaire et silencieux que Ramatoulaye construit sa force et son refus de perpétrer ce modèle dans les générations futures. Après avoir décliné la proposition d'épouser Daouda, c'est vers celles-ci que se tourne Ramatoulaye dans le reste du roman.

### 3. Les prémices d'une seconde colonisation

Les observations de Ramatoulaye, dont découlent ses angoisses, ne se limitent pas aux exigences de sa propre génération. L'intérêt de la protagoniste se focalise également sur la relève féminine, représentée par la jeunesse, et il se concentre plus particulièrement sur ses filles. Ces dernières semblent être les véhicules des possibilités de progression pour la femme envisagées par Ramatoulaye. Celle-ci s'inquiète plusieurs fois pour l'avenir de ses filles. Une inquiétude qui vient de la représentation qu'elle se fait de ses filles comme la porte d'entrée de nouvelles tendances culturelles fortement guidées par un occidentalisme rayonnant. Et si Ramatoulaye s'indigne et se désole de sa situation de veuve célibataire

issue d'un mariage polygame, entraînant sa révolte contre le système établi, elle est d'autant plus préoccupée lorsque son regard est porté vers l'avenir. C'est dans cette inquiétude, adjacente à l'angoisse grandissante de Ramatoulaye, qu'intervient un nouveau phénomène que nous appellerons seconde vague de colonisation. Celle-ci ne se manifeste plus par une acquisition concrète d'un territoire et de son peuple, mais plutôt par un procédé, que l'on peut qualifier d'insidieux, consistant en l'invasion d'un imaginaire, d'une culture, au travers du rayonnement de l'ancienne métropole (ici la France) de l'héritage colonial sur lesdits territoires et lesdits peuples. Un exemple pour illustrer ce phénomène serait sans doute l'émergence de la « SAPE » (Société des Ambianceurs et des Personnes Élégantes) qui a cours dans une grande partie de l'Afrique de l'Ouest subsaharienne et dont les pratiquants se nomment eux-mêmes les « sapeurs ». Ces derniers prônent un style basé sur l'étalage d'argent et de produits de luxe (notamment au travers de l'habillement, d'où le nom de la tendance) à provenance occidentale<sup>8</sup>. On a affaire ici à une volonté d'assimilation, totale et visible à l'Occident, proche de l'adoration inconsciente, au détriment de tout héritage ethnoculturel. Dans l'œuvre de Mariama Bâ, cette deuxième vague plane comme une toile de fond quasi ignorée pendant les trois premiers quarts du roman.

Durant cette période, Ramatoulaye évoquera parfois l'intrusion de l'Occident dans la vie de tous les jours. Ainsi, entrent dans le décor de l'« eau de Cologne » (Bâ, 1979, p.15) et des « meubles français » (Bâ, 1979, p.27). Mais c'est véritablement à la fin de son veuvage, lorsqu'elle dirige son attention et son énergie vers ses filles, que les changements culturels apportés par l'Occident s'imposent dans le roman. On l'a dit, les jeunes filles sont une porte d'entrée pour la culture occidentale en Afrique, et pour cause : la glorification de la culture du Blanc est toujours présente dans la génération antérieure (en témoignent les histoires qui circulent autour de « l'homme au double pantalon » (Bâ, 1979, p.79)). Cette dernière entretient ainsi un mythe colonial qui lézarde telle une brèche le mur multiculturel de l'Afrique et par laquelle s'infiltré la culture de l'Occident. L'association de la richesse aux produits occidentaux est un autre exemple de ce phénomène, pensons aux Alpha Romeo que Binetou se fait offrir (Bâ, 1979, p.102).

---

<sup>8</sup> GIRARD, Antoine et EL ASSIMI, Houssam (2012), « Science Of Clothing. Sape, Sapologie », *Youtube*, 13 décembre, [En ligne], <https://www.youtube.com/watch?v=QmzwdSi7pC8> (page consultée le 15 décembre 2015).

Même si le danger d'occidentalisation ne concerne pas Ramatoulaye directement, il intervient dans son rôle de mère. C'est donc en mettant de côté son propre désarroi qu'elle se dévoue à la cause féminine à venir. Elle s'engage dans ce combat au travers de ses filles. Encore une fois, c'est grâce à sa connaissance du protocole social qu'elle va pouvoir réagir pour l'acquisition d'une indépendance féminine. Cela s'opère d'abord par un contournement de la société sénégalaise elle-même. Parmi les exemples de ce contournement, le meilleur intervient sans doute lorsqu'Aïssatou, la fille aînée de Ramatoulaye tombe enceinte de son petit ami Iba. La protagoniste, en tant que mère, est en colère et souffre, mais adopte vite une attitude organisée, prévoyant les moindres détails qui pourraient causer un désastre social. Ce faisant, elle soutient sa fille, car pour elle « on est mère pour affronter le déluge » (Bâ, 1979, p.154).

Dans un second temps, Ramatoulaye exprime son rejet méfiant de certains aspects d'un occidentalisme grandissant et constituant la deuxième vague de colonisation. Sans se braquer, elle procède de la même manière, quasi méthodique, que dans sa critique de la société africaine : d'abord en effectuant une observation, puis en en dressant une évaluation, et enfin en soumettant une critique définitive. Ainsi, c'est dans le chapitre 23 que la confrontation entre Ramatoulaye avec la seconde vague de colonisation est la plus évidente. Dans ce passage, on apprend que trois des filles de Ramatoulaye, Arame, Yacine et Dieynaba, surnommées « le trio » (Bâ, 1979, p.141), prennent de plus en plus goût à certains aspects de la culture occidentale. Tout d'abord, il y a le pantalon. Le pagne étant l'habit d'usage traditionnel pour les Sénégalaises, ce changement de garde-robe n'est pas sans étonner Ramatoulaye qui les trouve « affreux [...] quand on a pas, dans la constitution, le relief peu excessif des Occidentales. » (Bâ, 1979, p.142). Le pantalon sied donc aux Occidentales, il est fait pour elles. Elle continue : « Le pantalon fait saillir les formes plantureuses de la Négrresse, que souligne davantage une cambrure profonde des reins. » (Bâ, 1979, p.142). Donc il ne convient pas aux femmes africaines puisque leur physionomie est différente des femmes européennes. Or, aux yeux d'une Européenne de l'après-guerre, puisque c'est de la période dont il s'agit, les pantalons sont un symbole de libération féminine. Puisque les femmes occidentales n'avaient pas le droit de les porter, ils sont devenus un élément tabou brandi par les féministes des deux

premières générations<sup>9</sup>. Connaissant la méfiance qu'entretient Ramatoulaye pour ce qui vient du rayonnement culturel de l'Occident et considérant la poésie de Mariama Bâ, on pourrait voir les pantalons dans ce passage une allégorie de ce que représente le féminisme occidental en Afrique, celui-ci étant certes approprié pour celles qui l'ont façonné, c'est-à-dire les femmes occidentales, pour correspondre à leurs besoins et à leurs revendications. Il ne sera néanmoins pas de rigueur pour les femmes africaines, éloignées des Blanches dans leurs traits physiques ou leur appartenance culturelle. Ainsi, la mode des pantalons « ceignait et gênait plutôt que de libérer » (Bâ, 1979, p.142). Mais Ramatoulaye en accepte quand même le port, montrant une certaine flexibilité et ne jugeant pas cet habit comme un élément dangereux. À l'inverse, elle sera beaucoup plus stricte lorsqu'elle découvrira le trio en train de fumer. Elle rappelle alors comment les cigarettes noircissent les dents et donnent une mauvaise haleine (Bâ, 1979, p.142). La cigarette est donc rejetée absolument par Ramatoulaye à cause de ses effets physiques néfastes. On peut aller plus loin en reprenant l'allégorie des pantalons susmentionnée. En effet, si l'on considère la cigarette comme incluse dans l'image de l'intrusion du féminisme occidental, puisqu'elle est aussi symbole de libération féminine en Occident<sup>10</sup>, on pourrait donner un autre aspect à la deuxième vague colonisatrice. Celle-ci deviendrait alors un cancer, invisible et grandissant dans l'esprit de la femme africaine, toujours dans la continuité d'un procédé pernicieux d'assimilation. Rappelons cependant que le livre date de 1979, à une époque où le rapport entre la cigarette et le cancer était moins connu, nous garderons donc quelques réserves vis-à-vis de cette interprétation qui se pourrait anachronique. En outre, on ne manquera pas de voir que la cigarette, avec son « odeur âcre » et la « noirceur » qu'elle apporte, rejoint le portrait gris de l'Occident fait précédemment par Modou. En somme, si Ramatoulaye accepte certains aspects de ce qui constitue le féminisme occidental, elle est loin de lui ouvrir sa porte et en rejette solidement les aspects néfastes, voire dangereux, pour la prochaine génération de femmes africaines, « Qui sait, un vice pouvant en introduire un autre ? » (Bâ, 1979, p.142). On a donc chez Mariama Bâ un rejet du modèle féministe occidental qui est appréhendé avec angoisse. Une angoisse qui se nourrit d'une mise en marge d'elle-même nécessaire à la

<sup>9</sup> TAMAGNE, Florence (2012), « Christine BARD, Une histoire politique du pantalon », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n° 36, p. 264-266.

<sup>10</sup> VISSIÈRE, Jean-Louis (1999), « Féminisme et caricature à la Belle Époque », dans *Lectorat*, n°4, p.93.

prise de parole de la femme africaine. Or, cette prise de parole possède une qualité revendicatrice. Il s'agit donc maintenant de tenter de définir cette prise de parole et d'en cerner les influences et les originalités en tant qu'écriture politique.

#### 4. À la recherche d'un « espace de liberté »

Pour cela, rappelons que nous situons *Une si longue lettre* dans le champ littéraire protestataire, conformément à la définition qu'en fait John Stauffer, lui-même cité par Béjat. Ajoutons une précision dans la théorie de Béjat, qui qualifie le politique comme un espace de liberté, selon lequel « au sein de la communauté humaine, les romanciers possèdent cette capacité miraculeuse [...] de pouvoir créer plusieurs nouveaux commencements, autant d'espace de liberté qu'ils écrivent de livres. » (Béjat, 2006, p.6). Or, de par sa fonction protestataire, le roman de Bâ s'insère immédiatement dans une catégorie d'expression de cet espace de liberté, et donc se construit autour d'une écriture du politique. Ne nous trompons pas ici : nous n'envisagerons pas le roman de Bâ comme un facteur politique actif, autrement dit nous ne pensons pas que ce roman soit un outil politique. Il ne fait que manifester le politique tel que défini par Béjat dans une parole de femme africaine, aussi militante qu'elle soit, ici Mariama Bâ. Ainsi, le discours politique révèle son double usage. D'un côté, il est l'outil qui amorcera l'angoisse chez Ramatoulaye, celle-ci observant son entourage grâce à lui. Et dans un deuxième temps, il est réapproprié par Ramatoulaye qui s'en sert alors comme arme contre ses propres angoisses et le met au service de ses revendications. Il se présente à la fois comme la cause et la solution d'un changement de regard porté par la femme africaine sur elle-même. Il n'est cependant pas envisagé sous le même jour dans ces deux cas de figure. Pour le premier le discours politique est utilisé dans l'écriture pour décortiquer les règles sociales et la logique qui mènent aux injustices et aux hypocrisies dont nous parlions. Ainsi, on reste dans une pensée à vocation traditionnelle, voire patriarcale. Quand il s'agit de mettre le discours politique au service du démantèlement de cette logique, l'écrivaine semble s'approprier une autre philosophie venue d'outre-Atlantique.

En effet, si la manifestation de la parole des femmes africaines se veut indépendante d'une culture occidentale, plus particulièrement française, l'écrivaine sénégalaise puisera-t-elle dans sa propre philosophie ou se tournera-t-elle vers le reste du monde ? Nous pensons qu'une hybridation s'opère dans le discours de Mariama Bâ. Cette hybridation philosophique est partiellement indiquée par le destinataire d'*Une si longue lettre*. Aissatou, dont on ne connaît que ce que Ramatoulaye nous dit d'elle, puisque la principale intéressée ne prend jamais directement la parole, vit à New York. Rappelons que dans les années 1980, contemporain de la parution du roman, les États Unis voient naître le mouvement de l'*Africana Womanism*. À travers les écrits d'Alice Walker, de Chikwenye Okonjo Ogunyemi et Clenara Hudson-Weems, cette idéologie grandit et se précise dans sa définition et sa pratique. Elle continue d'ailleurs à le faire puisqu'aujourd'hui les théoriciens observent une « Troisième vague » du *womanism*<sup>11</sup>. En effet, il ne s'agit pas seulement d'une idéologie philosophique ou d'une pensée littéraire. L'*Africana Womanism*, ou *womanism*, se distingue par sa volonté de donner naissance à un art de vivre. Ainsi, dans son ouvrage *The Womanist Idea*, Layli Maparyan en explique le fonctionnement. Il se pratique selon elle à travers la « LUXOCRACY », en capitales dans le texte pour la distinguer d'une appartenance au luxe et la rattacher à une supériorité d'importance, guidée vers la lumière (*lux* en latin). C'est donc une vie qui se veut guidée par une « illumination » (« *enlightment* ») comparable à la notion bouddhique de l'illumination. Celle-ci ne peut s'accomplir, selon Maparyan, que par un respect de l'environnement dans tous les sens du terme et représenté dans les « Trois Acceptations » (« *Three Recognitions* »). Ces dernières sont listées comme suit : « Accepter son propre aspect sacré, accepter l'aspect sacré de tous. Accepter l'aspect sacré de toute chose de la création » (Maparyan, 2012, p.8). Au-delà de l'aspect quelque peu biblique de cette formule, on constate que l'objectif encadré par ces trois Acceptations se trouve finalement dans une philosophie de respect mutuel entre les hommes, les femmes et la nature. On y retrouve une notion d'harmonie et de complémentarité. On ne manquera pas de constater ici une volonté certaine de renouer avec la relation originelle entre l'homme et la femme dont Simone de Beauvoir parle dans la première partie du *Deuxième sexe*.

---

<sup>11</sup> MAPARYAN, Layli et COLEMAN, Monica (2013), « Ain't I a Womanist Too, Third Wave Womanist Religious Thought », Éd. Augsburg Fortress Publishers, 33p.

Cette relation binaire est désormais tripartite chez les *womanists* qui y apposent un autre précepte : celui de l'égalité entre les humains et la nature d'un point de vue mystique, presque animiste, d'où provient cet « aspect sacré » partagé par les Trois Acceptations. Paradoxalement, Maparyan indique que ce changement doit s'actualiser par un mouvement venant des femmes de couleur, la marge de manœuvre est donc réservée à une seule composante des « Trois Acceptations », la femme, de surcroît la femme de couleur. Le mouvement exclut alors radicalement toute influence en provenance du féminisme occidental, non seulement par la différence des idées, mais aussi par sa préférence envers les femmes de couleur, incluant donc la femme africaine.

Ainsi, le *womanism* se détache du féminisme occidental tout en traçant une voie à suivre notamment pour les femmes africaines, poussant à l'entre-aide dans une incertitude identitaire qui plane à la suite des Indépendances. Le contexte dans lequel évoluent les femmes noires américaines est certes bien différent de celui dans lequel vivent les Africaines et on pourrait en déduire qu'à l'instar du féminisme occidental, le *womanism* est inadapté à la femme africaine et donc incompatible avec ses revendications. En réalité, nous pensons que le *womanism*, s'il n'est pas entièrement approprié à la question sénégalaise pour se convertir en féminisme africain, peut s'inscrire dans un *patchwork* d'idées cousu avec les fils d'un héritage précolonial commun à ces deux catégories de femmes. En d'autres termes, le féminisme africain tel que nous l'entendons serait un courant composite pour lequel les intellectuels s'inspireraient d'autres courants à la recherche d'une « voie juste » dont parle Bâ, puisant dans des théories à travers le monde (dont le *womanism*) et dans des sociétés diverses, mais toujours en gardant un point commun : celui d'une relation de sujétion d'une société à la civilisation occidentale, notamment sous le prétexte d'être caractérisée par une peau non blanche. Or, le *womanism*, bien qu'il se veuille universel jusqu'à un certain point, revendique prendre en priorité sous sa coupe toutes les femmes de couleur.

C'est à travers le personnage d'Aissatou, femme émancipée, travaillant à l'ambassade sénégalaise aux États-Unis, que le *womanism* se présente dans le roman, peut-être comme un miroir teinté visant à ouvrir d'autres angles de vues, d'autres éventualités, pour la femme sénégalaise. Or, on peut également retrouver l'ébauche d'une femme *womanist* dans le personnage de Ramatoulaye, principalement sous trois traits. Le



premier est celui de la mère aimante et protectrice qui fait figure dans le *womanism*. En effet, Ramatoulaye, comme on l'a vu, accorde une grande attention à ses enfants. Lorsqu'Aissatou tombe enceinte sans avoir fini ses études, « l'émotion obstrue la gorge » Ramatoulaye qui se demande « qui ? Qui a osé ? » (Bâ, 1979, p.151), elle dévoile son instinct maternel et donc sa dévotion pour ses enfants. Cet instinct maternel est mis en avant par les *womanists*. Puis, Ramatoulaye se caractérise comme une *womanist* par son mysticisme qu'elle démontre à plusieurs reprises notamment par ses superstitions. Reprenons sa rencontre avec Iba dont elle va juger des traits de caractère par sa dentition : « Mon regard s'attarda sur sa dentition. Pas de séparation traîtresse. » (Bâ, 1979, p.156). En outre, sa ferveur religieuse vient renforcer son mysticisme, en effet, en cas de crise elle « recourt à Dieu, comme à chaque drame de [sa] vie. Qui décide de la mort et de la naissance ? Dieu ! Tout-Puissant ! » (Bâ, 1979, p.153). Enfin, on retrouve la recherche de la paix et du bonheur quotidien chez la protagoniste. Lorsque ses enfants, la prunelle de ses yeux comme on vient de le constater, sont impliqués dans un accident avec un cyclomoteur, elle se pose en juge objectif et conclut que la faute revient à ses enfants. Un peu plus loin, lorsqu'elle essuie les taches de sangs, Ramatoulaye pense :

Tout en les brossant, je pense à l'identité des hommes : même sang rouge irriguant les mêmes organes. Ces organes, situés aux mêmes endroits, remplissant les mêmes fonctions. Les mêmes remèdes soignant les mêmes maux sous tous les cieux, que l'individu soit noir ou blanc : tout unit les hommes. Alors, pourquoi s'entretuent-ils dans des batailles ignobles pour des causes futiles en regard des massacres de vies humaines<sup>12</sup> ?

On remarque bien ici une incompréhension de la guerre et un détachement de la violence ; une incompréhension qui trouve ses racines dans le caractère fraternel de l'être humain, revendiqué par le *womanism*. Ainsi, par cette volonté d'universaliser la paix, l'égalité et l'entente sur un plan sociétal microscopique et macroscopique, Ramatoulaye pourrait être considérée comme une femme dont les revendications sont teintées de *womanism*.

---

<sup>12</sup> *Op. cit*, Mariama Bâ, p.147.

En somme, dans *Une si longue lettre*, Mariama Bâ brosse un portrait du malaise qui plane sur la femme africaine à travers l'exploration de plusieurs personnages types. On y découvre les prémices d'une vague de colonisation culturelle de l'Afrique par l'Occident. Ce que nous avons appelé la seconde vague de colonisation est, par sa découverte, l'un des facteurs qui feront éclore chez la Ramatoulaye une angoisse quant à son positionnement idéologique face à une réalité sociale rigide. Or, l'angoisse est née d'une observation qui se trouve être une composante de l'écriture politique chez Mariama Bâ. Cette forme d'écriture sera réemployée et détournée pour appréhender ces préoccupations. Ainsi c'est par elle que l'angoisse se révèle et s'apprivoise. En outre, nous l'avons vu, elle naît d'un besoin de marginalisation, « nécessaire » selon Cazenave, et voué à faire entendre la parole féminine africaine. Si cette marginalisation est accomplie chez Aissatou, elle reste cependant très modérée chez Ramatoulaye qui cherche plutôt à concilier ses revendications avec le fonctionnement social qui lui est contemporain. Ainsi, la marginalisation ne va pas jusqu'à redéfinir ou même atteindre l'identité de la protagoniste, bien que son appartenance sociale soit mise en danger. Ce processus de marginalisation sera repris largement par les écrivaines des décennies qui succèdent à l'époque de Mariama Bâ et l'on verra dans une seconde partie comment un degré de marginalisation plus extrême peut jouer sur l'identité des personnages, influencer sur l'écriture et remanier les perspectives qui permettent d'appréhender des injustices sociales et morales faites aux femmes africaines. En outre, cette marginalisation est dirigée vers la définition d'un mouvement social, comparable au féminisme occidental puisqu'il en possède le même but (la libération féminine). Ce mouvement se distingue cependant par son héritage culturel et ses revendications sociales particulières. Cet embryon du féminisme africain veut alors puiser dans d'autres ressources, d'autres modèles de construction identitaire. Parmi ceux-ci se trouve l'*Africana womanism*, théorie en provenance des États-Unis et auquel Ramatoulaye peut être associée par son attachement au mysticisme africain, ainsi que par sa figure de mère protectrice inclusive et de militante pacifiste. Or, comme le dit Layli Maparyan, grande théoricienne du *Womanism* : « Le *womanism* gagne en popularité dans les années 1980. Dans les années 1990, il se heurte dans les écrits universitaires au féminisme noir, et pour cette raison sort du radar de l'histoire et de la conscience féministe » (Maparyan, 2012, p.16). Ainsi, le

*womanism* détectable dans *Une si longue lettre*, tend à s'éclipser, sans pour autant disparaître, dans les œuvres de la littérature féminine sénégalaise des décennies suivant 1980. Nous en ferons l'observation dans le deuxième chapitre.

## Chapitre 2 : Ken Bugul, la militante déchirée

### 1. Un morcellement par l'écriture, outil de la marginalisation

Cinq ans après la *Si longue lettre*, en 1984 paraît *Le baobab fou*. Écrit par Ken Bugul, ce roman possède, à l'instar du roman de Mariama Bâ, une forte valeur autobiographique. La protagoniste porte le nom de l'auteure et semble suivre un trajet similaire à la vie de celle-ci. Plusieurs thèmes venant nourrir l'angoisse d'une redéfinition identitaire se détachent de ce roman. On y remarque notamment une fracture de la personnalité, voir une absence de celle-ci, qui cause une errance. Cette dernière vise à assouvir un manque et engendre une véritable quête pour l'identité. Marginale dès son enfance, la protagoniste sort de plus en plus des sentiers battus pour explorer sa condition de femme avec un regard dépourvu d'encadrement. En d'autres termes, la protagoniste se perd, s'éloigne d'une condition qu'elle souhaite acquérir dans une confusion qui se ressent par l'écriture par et au travers des émotions.

#### 1.1 *Discontinuité chronologique du roman*

Bien que ce roman soit organisé selon une structure à première vue cohérente, l'intrigue ne suit pas une chronologie permettant au lecteur de comprendre *a priori* les causes de l'errance de la protagoniste, Ken Bugul. En effet, si l'ouvrage se décompose en un prélude (« la préhistoire de Ken ») et une partie principale (« l'histoire de Ken »), un tronc qui se découpe en dix chapitres, on serait tenté de lui attribuer une distribution qui n'est pas révélée par la mise en page. Nous ne contestons ni la place ni le rôle qui sont donnés à « la préhistoire », celle-ci permettant au lecteur de s'approprier l'univers à partir duquel l'intrigue évoluera. En revanche, une curiosité dans l'organisation de la trame consiste à introduire le lecteur dans le vif de l'action. On ne sait, de prime abord, rien de l'enfance de Ken et le lecteur se retrouve plongé dans l'histoire lorsque la protagoniste quitte son Sénégal natal pour la Belgique. On est pour ainsi dire laissé sur le tarmac avec une impression immédiate d'inconfort et de malaise que nous analyserons dans une autre

partie. À partir de cette scène d'exposition qui n'en est pas une, l'histoire semble avancer en boitant, handicapée par un manque de repères qui sème une confusion presque naïve, coupée de temps à autre par des retours en arrière à l'occasion desquels Ken est atteinte d'un éclair de lucidité qui délivre quelques éléments de réponse au lecteur. Au fil du roman, le malaise imposé par l'errance croît avant d'atteindre un pic lorsque Ken se prostitue pour la première fois. Là se produit un morcellement complet de l'identité pour cette femme qui veut être reconnue en tant qu'intellectuelle plutôt que d'être réduite à un objet de beauté et de consommation. S'en suit le neuvième chapitre qui est en fait une sorte de mise en abyme temporelle, presque comme un petit *prequel*, qui expose au lecteur tout le traumatisme que Ken a vécu durant son enfance. On découvre qu'elle n'a pas eu l'attention maternelle nécessaire pour se construire (on note là une divergence avec la situation de Ramatoulaye, la mère aimante soucieuse de sa descendance) et que, ne se raccrochant qu'à l'école française pour échapper à cet anonymat social, elle s'est laissée séduire par un idéal d'inspiration occidentale. La fin de cette errance est marquée par un évènement ultime : lorsqu'elle ramène chez elle un homme aussi riche qu'ivre qui ne lâche pas son chien. Elle tente de le mettre dehors, mais l'homme est trop mal en point pour se tenir debout et dévale les escaliers. Cette scène quasi comique provoque un esclandre dans l'immeuble dont les habitants mettent Ken au pilori pour mieux l'accabler de reproches racistes et de jugement à l'emporte-pièce. Détruisant le peu d'estime que la protagoniste entretient pour elle-même, elle se laisse convaincre de repartir dans son village où elle retrouve le baobab, le centre de la communauté, *mort de folie*, nous y reviendrons. On a ainsi un triptyque inégal (introduit par un prélude) qui se compose : d'une errance candide conduisant à la prostitution, de ce *prequel* historique, pour se conclure sur un chaos de désillusion. Ce conflit entre l'organisation réelle du roman et sa distribution apparente a pour effet d'accentuer la confusion et le sentiment d'errance de la protagoniste, entraînant le lecteur dans une spirale de péripéties qui accentue la marginalisation graduelle de Ken. Du point de vue de l'organisation romanesque, tout est fait pour tourbillonner autour de l'angoisse identitaire à laquelle est sujet le personnage de la femme noire africaine. Ce tourbillon est renforcé par l'irrégularité du style.

## *1.2 Écriture au rythme des sentiments*

Ainsi, outre la construction macroscopique du roman, le sentiment de confusion est renforcé par le style d'écriture de l'auteure. En effet, on remarque de nombreuses phrases averbales accompagnées par des exclamations, constituant alors un fourmillement de questionnements qui restent la plupart du temps sans réponse. Un tel style est observable dans le dernier chapitre lorsque Ken ramène chez elle l'homme ivre. Prise dans la détresse causée par la peur de l'esclandre, ses pensées accompagnent et rythment la trame narrative qui devient dès lors inconstante et pleine de soubresauts : « Un vrombissement intérieur m'enveloppait en lui parlant. Oh mère, que vous ai-je fait ? Qu'avez-vous fait ? Ah si vous me voyiez en ce moment, comme je voudrais mourir ! » (Bugul, 2010, p.215). Le procédé se poursuit pour réduire l'écriture à des phrases très courtes reflétant toujours plus le désarroi de Ken : « « Mourir. Mourir maintenant. Le suicide pur ! » (Bugul, 2010, p.219). On retrouve dans ce procédé stylistique une volonté de faire part du manque de préparation à la vie de Ken qui est à l'origine de son errance, et donc de sa marginalité. Ce manque de préparation étant induit par l'absence de sa mère sur laquelle nous reviendrons.

Autre procédé stylistique participant de l'errance intérieure de Ken, l'inconstance des thèmes dans le récit est très présente. En d'autres termes, on passe sans cesse et sans transition d'une pensée à une autre. Telle une personne perdue qui tente de suivre ce qui lui semble être bon pour elle, les pensées de Ken se bousculent et le lecteur en vient à se perdre lui-même dans le flot presque poétique du désarroi. Une pensée entraînant une autre, l'auteure se laisse aller à l'écriture au fil de sa réflexion, découplant sur une déstructuration du propos. Reprenons l'exemple susmentionné de la page 215 : tandis que Ken tente de faire se relever l'homme ivre en lui parlant, c'est l'abandon de sa mère qui lui vient à l'esprit. On passe alors d'un dialogue direct avec un personnage présent à un message adressé à un personnage absent ; un message qui se place d'ailleurs entre culpabilité et reproche.

Cette confusion ancrée dans la construction du récit est là pour appuyer une errance plus thématique cette fois : celle de la femme noire au pays de son ancien colonisateur blanc. Dans sa recherche d'identité, Ken fuit le Sénégal qui représente pour

elle la source de son anonymat de femme noire. Elle souhaite ainsi tenter de trouver une reconnaissance aux yeux de la société occidentale.

## 2. Une « néocolonisation » affirmée et reconnue

### 2.1 *Le jeu de l'imitation*

Dès le premier chapitre, l'Occident impose son influence sur Ken. En effet, lors du départ en avion, elle considère sa destination comme étant la « Terre Promise ». L'Occident, en plus de s'imposer comme un rêve pour Ken, prend alors une dimension quasi biblique. Pour les juifs, la Terre Promise c'est Israël, c'est-à-dire une terre désignée par Dieu pour accueillir son peuple élu. Lorsque l'Occident revêt le titre de Terre Promise, cela revient donc à considérer les Africains conditionnés à l'assimilation comme des élus, des privilégiés, qui auraient le droit (ici sous forme de bourse, comme une sacralisation lucrative de l'humain) de réclamer une place au sein d'un pays qui n'est pas le leur : ici il s'agit de la Belgique. Le rayonnement de l'ancienne métropole est à nouveau sacralisé au sein des anciennes colonies et les peuples d'Afrique en viennent à glorifier leur oppresseur. Ce fait est symptomatique du complexe du colonisé, réagissant à un complexe dont le colonisateur l'afflige, c'est ce dont parle Franz Fanon dans *Peau noire, masques blancs*<sup>1</sup>. Cette frustration se présente alors comme l'une des séquelles nées de la première colonisation culturelle, une colonisation de l'identité du Noir, ici du Sénégalais et donc cette colonisation est d'autant plus forte que le Sénégal était la capitale de l'AOF, le lieu d'une présence administrative française très importante. Or, quand bien même la Belgique n'est pas mêlée au passé colonial du Sénégal, elle fut une puissance coloniale, elle partage une langue et une frontière commune avec la France. En outre, la Belgique se fonde dans l'entité européenne qui, elle-même constituée de plusieurs anciennes métropoles coloniales, émet dans son ensemble un rayonnement attractif vers les anciennes colonies. On a donc une colonisation qui s'est implantée à la fois par la

---

<sup>1</sup> FANON, Franz (1952), *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éd. Du Seuil, coll. « Essais », 188 p.

religion, par un nouveau modèle de puissance (puissance monétaire capitaliste et puissance hiérarchique, non plus clanique, mais administrative) et surtout par l'éducation.

C'est bien d'éducation dont il s'agit ici puisque les personnes choisies pour le grand voyage vers l'Occident, les élues, sont sponsorisées par une bourse qui répond à, voire qui récompense, leurs capacités remarquables à réussir dans un milieu scolaire à l'européenne. Ainsi, ces individus s'avèrent plus malléables à la conformité européenne qu'on a voulu leur imposer pendant la colonisation. On a, dans cette sacralisation de la Métropole, un des signes de la deuxième vague de colonisation que Mariama Bâ avait pressenti et que nous avons définie dans le chapitre précédent. Cette nouvelle vague coloniale est désormais présente, attirant de nombreux enfants d'anciens colonisés, comme les filles de Ramatoulaye, qui n'ont pas connu le régime colonial. Ken Bugul en parle comme d'une néocolonisation.

En outre, on apprend dans le chapitre exposant l'enfance de Ken que celle-ci a vécu en étant conditionnée par ses rêves d'un Occident utopique. Pour construire cette image idéalisée, elle ne peut se fier qu'au témoignage déformé lui venant de l'éducation qu'elle reçoit à l'école française. Voulant s'élever au-dessus de ses compatriotes, se sentant trop intellectuelle pour pouvoir suivre la voie d'une femme sénégalaise lambda et déçue par l'anonymat qui lui a été imposé dès son plus jeune âge par l'abandon de sa mère, Ken ne peut qu'idéaliser l'Occident. Celui-ci se présente à ses yeux comme la seule porte de sortie à sa situation. Elle fait donc tout pour se soumettre au carcan qu'on lui inflige à l'école française, s'ouvrant corps et âme à cet apprentissage d'une identité formatée par les vestiges du système colonial français. Ken souhaite ainsi devenir « toubab », c'est à dire Blanche : « Je croyais avoir trouvé le moyen de me rassurer en me faisant "toubab". » (Bugul, 2010, p.169). Cette volonté d'imitation de l'Occident atteint un summum lorsqu'elle déménage avec son frère dans un quartier blanc, et par extension un quartier chic, de Dakar. Là elle observera de « vrais » Blancs pour s'en inspirer (Bugul, 2010, p.172). Elle se rend compte de la difficulté d'adaptation à une culture différente de la sienne puisqu'être occidentalisée « ce n'était pas seulement l'école française. C'était tout un mode de vie. Je trouvais cela fatigant, mais cela ne m'empêchait pas de souhaiter m'y mettre, de prendre toutes les manières jusqu'à la démarche. » (Bugul, 2010, p.172). On voit bien la détermination de la protagoniste qui préfère « se



déformer » (Bugul, 2010, p.169) plutôt que de continuer à vivre dans l'angoisse d'un anonymat insupportable. C'est donc l'attractivité de la métropole qui se présente à travers les désirs de Ken. Celle-ci éclipse totalement son héritage africain pour se tourner vers le « Nord », sans pour autant l'apercevoir et se laissant envahir, contrairement à Ramatoulaye chez Mariama Bâ, par la séduction occidentale voulue par les anciens colonisateurs. Ce qu'elle ignore enfant, c'est que ceux-ci ne souhaitent pas la considérer comme Blanche, mais plutôt comme une Noire européanisée, presque comme un objet exotique. On dévoile alors le clivage entre un système d'assimilation et un idéal d'inclusion.

## *2.2 La femme africaine comme un décor exotique*

Parmi les autres exemples de cette attractivité rayonnante issue de la « néocolonisation », la description du réfectoire du foyer pour jeunes filles se présente comme la continuité du voyage en avion. Ken est arrivée à destination et a atteint la Terre Promise. Ce foyer regroupe des jeunes filles « par centaines » issues des quatre coins du monde anciennement colonisé : des Asiatiques, des Africaines et des Latino Américaines. Il n'y a pas de Blanches occidentales qui auraient pu arriver du Canada, des États-Unis ou d'ailleurs en Europe. On a ici une concentration de la diaspora coloniale qui rejoint l'image de la diaspora juive sous-entendue dans l'appellation Terre Promise. Seulement, cette diaspora est encadrée par un personnel dont on se doute qu'il est occidental puisque toutes ces femmes qu'on accueille sont des « étrangères ». Cet endroit n'est pas là pour intégrer ces jeunes filles puisque la distance à laquelle le personnel se place vis-à-vis d'elles transforme le lieu en une sorte de centre de stockage de la diaspora. En outre, le foyer est un lieu de transition. Il recueille des jeunes filles choisies en attendant que celles-ci trouvent à se loger par l'intermédiaire de l'O.C.D. Ajoutons à cela le comportement du personnel envers ces jeunes filles qui sont traitées « toutes pareilles » (Bugul, 2010, p.53) dans un confort minimum. Le foyer se présente comme une sorte de douane et de centre de redistribution de ces individus qui souhaitent s'assimiler au monde occidental. À la manière d'un Ellis Island belge contemporain, le foyer pour jeunes filles

se distingue par son caractère religieux catholique, comme en témoignent son nom et le crucifix au-dessus du lit de Ken.

Or, lors de la colonisation, la conversion des peuples au catholicisme était à la fois un prétexte de conquête et un outil d'assimilation et d'anéantissement de la culture et de l'identité desdits peuples. Mais ici le mouvement est inversé : se servant des idées qu'il a implantées de force dans l'esprit de la colonisée, l'Occident emploie à nouveau les mêmes outils pour séduire et assimiler des peuples autrefois sous sa gouvernance. Avant de s'endormir Ken « sent le petit Christ au-dessus » d'elle (Bugul, 2010, p.50), celui-ci se présentant comme le surveillant religieux de la nouvelle venue. En outre, le lendemain, Ken s'habille de blanc, se sentant comme « une vierge en offrande » (Bugul, 2010, p.51), à l'image de ce que représentaient les « bons sauvages » aux yeux des missionnaires. Cette inversion du procédé colonial (l'attraction du colonisé vers la métropole) dévoile une sorte d'amoindrissement du potentiel des Indépendances qui, pour Mariama Bâ, étaient l'occasion d'un renouveau pour les peuples d'Afrique. Ken Bugul nous montre qu'il n'en est rien et que ces Indépendances n'ont fait qu'inverser la direction que prend le processus d'assimilation, attirant vers la métropole des volontaires rêveurs qu'on a persuadés au moyen d'un système éducatif conditionné. L'Occident se facilite ainsi la tâche puisqu'il n'a plus à gérer un territoire immense, mais peut continuer de profiter des ressources humaines et matérielles du tiers monde. Mais cet arrachement identitaire ne se fait pas sans laisser des séquelles.

Toujours dans le même passage, un autre indice de l'oblitération de l'identité du colonisé se présente. Ken répète trois fois que ces jeunes filles sont vues comme « toutes pareilles » ou « toutes les mêmes » (Bugul, 2010, p.53-54). L'Occident met ainsi dans le même panier les Latino-Américaines et les Africaines. Il n'est plus question de reconnaître la légitimité d'une culture malienne ou sénégalaise parmi l'immensité de l'Afrique puisque celle-ci n'est même plus envisagée comme possédant une culture distincte et les continents extra-occidentaux se mêlent en un tout caractérisé par le même attribut : leur étrangeté. On retrouve là encore la pensée coloniale ethnocentrée. Si nous reprenons notre interprétation du foyer chrétien comme zone de triage, on se retrouve en présence d'une ségrégation dans l'amalgame, basée sur le duo colon civilisé et colonisé

en voix de civilisation. Cette insistance que fait Ken sur la similitude des jeunes filles aux yeux de l'Occident pourrait aussi venir renforcer son hésitation inconsciente, peut-être proche de la déception, sur sa propre assimilation à une culture dont elle espère beaucoup, notamment pour se débarrasser de sa solitude. Puisqu'encore une fois, c'est là tout le but de ce procédé, Ken veut sortir de l'isolement culturel et affectif qui l'accable depuis son enfance. Or, sortir de cette solitude signifierait une reconnaissance de l'individu à part entière par le personnel du foyer. Comme on a pu le voir, le foyer est loin de considérer Ken autrement que comme une énième immigrée rêvant de l'Occident, ne lui attribuant aucune distinction identitaire. Cet amalgame fait entre les peuples renforce donc la néocolonisation, que nous avons vue comme une deuxième vague coloniale, puisqu'il a pour but une assimilation, un remodelage, de ces individus à la culture européenne.

Ce concept de néocolonisation se dévoile entièrement dans le chapitre 4, atteignant une sorte d'apogée dans l'évidence, lorsque Ken va rendre visite à des gens qu'elle a rencontrés dans un restaurant. La maison est grande et dix personnes y habitent, en plus des invités occasionnels qu'elle accueille. On assiste à une conversation avec les habitants de la maison et leurs invités qui semblent fascinés par les origines de Ken :

La salle à manger était commune, avec une immense table pour vingt personnes. La facilité avec laquelle je liais connaissance me donnait l'impression de les avoir connus depuis toujours. Nous avons dîné gaiement. Le même processus démarrait : "Mon pays, ma race, chez moi, chez vous autres"<sup>2</sup>.

Or, il est intéressant de voir qu'elle rend visite à ces gens dans le but de « vérifier à quel point [elle] avait assimilé [sa] nouvelle forme de vie. » (Bugul, 2010, p.90). Malgré une proximité que l'on devine facilitée par l'exotisme de Ken, elle se place dans une position de distance avec ses hôtes, elle sait que c'est elle qui doit faire ses preuves dans ce monde qu'elle tente d'intégrer. Elle est ouverte à l'assimilation. C'est cette ouverture qui va lui permettre d'observer une attitude du Blanc qui consiste à non seulement placer une barrière entre le Noir et lui, mais en plus à le transformer en objet d'étude à tous les points de vue (corporel, intellectuel et culturel). En effet, elle se rend compte que la façon

---

<sup>2</sup> *Op. cit.*, Ken Bugul, p.91.

d'aborder un immigré suit un processus uniformisé, quasi scientifique, qui se résume en la méthode d'analyse suivante : « Mon pays, ma race, chez nous, chez vous autres » (Bugul, 2010, p.91). Or, ce processus pose clairement des barrières qui différencient les Européens des Noirs.

Cela vient contredire l'éducation uniformisée selon des normes occidentales (ici française) qu'a reçue Ken. Celle-ci ne pouvant envisager qu'une telle différence coïncide avec un apprentissage qui inculque aux jeunes Africains la très célèbre et très obsolète formule « Nos ancêtres les Gaulois ». On souligne ici une inadaptation de l'enseignement. Celui-ci ne répond pas aux critères culturels de ceux à qui il se destine, procédant à une exclusion, voire un rejet, de leur essence identitaire. Ce n'est pas un phénomène nouveau en Occident et lors des lois Jules Ferry<sup>3</sup> uniformisant la scolarité jusqu'à 16 ans en France, on voit apparaître des lois destinées à centraliser le pouvoir vers Paris en prohibant l'usage des langues régionales, même durant la récréation<sup>4</sup>. Il est étonnant de voir le même processus appliqué plus de cent ans plus tard, malgré des changements radicaux dans la mentalité des sociétés occidentales modernes causés par des événements traumatisants ou réformateurs (les Guerres mondiales, l'horreur du nazisme, les guerres de décolonisations ou encore mai 1968). L'Occident fait preuve d'un renouveau de sa volonté expansionniste, acceptant de céder des territoires, mais pas sa suprématie culturelle. L'un n'allant pas sans l'autre, la colonisation ne saurait être défaite dans de pareilles conditions, ne permettant pas un renouveau identitaire des populations. Or, des justifications de colonisation telles que la conversion des peuples à la religion catholique ou l'imposition d'une prétendue mission civilisatrice nous semble à première vue dépassée et depuis longtemps disparue dans une mondialisation fédératrice. Il n'en est rien et la perception de l'Amérique du Sud qu'ont les convives nous le prouve. Comme le dit Ken : « Cela faisait bien d'héberger un Chilien chez soi. » (Bugul, 2010, p.90). Et ces individus réfugiés tombent dans les bonnes grâces d'un « mécène philanthrope » pour leur originalité culturelle : ils sont non Européens et fuient « l'Amérique du Sud sous les

---

<sup>3</sup> Les lois Jules Ferry, 1881-1882.

<sup>4</sup> « L'uniformité, par la négation des milieux qu'assure la centralisation, doit renforcer l'unité nationale. Ainsi, l'école reçoit la fonction d'abolir les particularismes, notamment locaux, que ce soit par l'imposition du français face aux patois encore usuels dans la vie courante », Béatrice Mabilon-Bonfils. Du sujet foucauldien au sujet postmoderne. Laïcité et déni du politique dans le système scolaire français, [En ligne] <http://www.erudit.org/revue/rse/2008/v34/n2/019690ar.html>, consulté le 6 avril 2016.

régimes fascistes » (Bugul, 2010, p.90). On ne manquera pas de noter un rappel de l'horreur dont l'Europe a été sa propre victime dans les années 1930 et 1940 et qui reste dans son inconscient. On pourrait comprendre qu'il s'agit à nouveau pour l'Europe de s'accorder le crédit, ou la mission, de libérer des individus de la barbarie et de les recueillir dans une société dont on ne remet pas en doute la légitimité d'un point de vue social ou culturel. En d'autres termes, les Chiliens ne sont pas de simples réfugiés politiques, ils sont l'objet de valorisation humaniste occidentale et de justification du principe d'assimilation. Ken renforce son propos en déclarant que « c'était à la mode de connaître un Tutsi, un Peül, authentique. », traduisant par là la fascination des Occidentaux pour les peuples d'Afrique, renouvelée, mais pas nouvelle. Cette classification des peuples n'a pas ici un but inclusif et il ne s'agit pas de reconnaître des différences culturelles pour les accepter au sein de la société occidentale. Cette fascination fait resurgir un intérêt pour l'exotisme que l'on a déjà vu fleurir au début du XXe siècle dans les expositions coloniales<sup>5</sup>. Lors de celles-ci, on n'accueillait pas les peuples d'Afrique chez soi en maintenant une barrière culturelle, mais dans une cage bien physique qui permettait de les observer sans s'exposer à un éventuel danger.

La néocolonisation est donc bien présente et c'est elle, entre autres phénomènes, qui se dresse devant Ken comme un mur la contraignant à errer entre ses racines africaines qu'elle renie et sa volonté de rejoindre une culture à laquelle elle ne peut malgré tout, et malgré elle, se conformer, à cause de ses origines manifestées en partie par ses traits physiques et sa couleur de peau. Elle exprime d'ailleurs son désarroi face à sa marginalité en tant que militante. Elle ne milite que pour elle même en slalomant entre le vide de la promesse identitaire qu'elle découvre en Occident et l'écart qu'elle place entre elle et les mouvements noirs :

L'hiver approchait. Je ne me sentais pas libérée. "Je ne m'assumais pas." En tout cas je virevoltais dans un tourbillon. Je n'avais pas trouvé mes ancêtres les Gaulois et rien à la place.  
L'Occident venait de faire son diagnostic. Le développement économique, colonial, n'allait pas de paire avec un développement

---

<sup>5</sup> Pathé, « L'Exposition coloniale de 1931 à Vincennes » sur le site de l'INA, 6 mai 1931, [En ligne], <http://fresques.ina.fr/jalons/impression/fiche-media/InaEdu04713/l-exposition-coloniale-de1931-a-vincennes.html> (page consultée le 6 avril 2016).

humain. L'être occidental, nostalgique des ères grandioses de son passé, ne s'épanouissait pas malgré tout. La société, le système étaient remis en question. L'Occident s'étouffait lui-même et c'étaient des agonisants qui essayaient d'échapper.

Seulement, ce n'était pas mon problème. Par suivisme et par sympathie je militais, mais je n'étouffais pas, je n'agonisais pas, je voulais me regarder dans le reflet du miroir qui m'avait aveuglée. Le mouvement noir né en ces années-là ne me convainquit pas. Il reflétait le stéréotype du mouvement occidental. C'était encore une forme d'aliénation, tout cela avait été fomenté par le Blanc, pour mieux camoufler ses ravages et faire dévier le Noir d'un vrai éveil à une conscience depuis que des oracles avaient trouvé l'idée de négritude que le Blanc noya dans l'embryon sous ses applaudissements<sup>6</sup>.

Ce passage nous montre bien la détermination de Ken à ne pas se satisfaire de mouvements qu'elle considère hypocrites et faux, inspirés par une culture dans laquelle elle ne se reconnaît pas. Loin de vouloir reproduire « le stéréotype du mouvement occidental », c'est vers un féminisme noir authentique que Ken Bugul veut se diriger. Se désolant du manque de considération pour la négritude, que l'Occident applaudit, mais n'écoute pas, par peur ou par mépris, elle veut tenter de construire un féminisme adapté aux besoins réels de la femme au sortir de la décolonisation. Cette femme, ravagée par la véritable bombe culturelle coloniale et tiraillée entre des revendications noires d'origine patriarcale et un féminisme aveugle à sa propre situation, doit vaincre son désarroi en prenant elle-même ses distances par des procédés qui seront les outils de son émancipation. Ainsi, à cause de sa marginalisation extrême, son exclusion de tous bords, Ken Bugul prend conscience de sa situation de flottement et des problèmes idéologiques qui l'entourent.

### 3. La quête de l'identité féministe africaine

#### *3.1 Un apprentissage raté de femme*

Dans le chapitre neuf, la découverte de l'enfance de Ken lève le voile sur plusieurs énigmes de son parcours et le lecteur est désormais en mesure d'interpréter plus

---

<sup>6</sup> *Op. cit.*, Ken Bugul, pp.107-108.

justement la marginalisation plus ou moins volontaire dont Ken va être à la fois l'actrice et l'objet. Ayant grandi avec une mère trop occupée par sa nièce (Bugul, 2010, p.158) pour lui accorder l'attention maternelle dont une petite fille a besoin, Ken est laissée à elle-même. Elle est ballottée entre diverses maisons de la famille et d'amis dans sa quête pour l'école française qui se présente comme une porte de sortie dont elle espère beaucoup. Nous retrouvons ainsi Ken enfant lorsqu'elle se fait chasser par la femme de la maison qui l'avait accueillie, son mari s'étant épris de la jeune fille et la désirant comme seconde épouse. C'est le système polygamique dont Ken ne saisit pas encore les enjeux qui la met à la porte. Sur le chemin du retour vers la maison de sa tante, elle se questionne dans l'incompréhension : « Pourquoi devrais-je apprendre à être femme ? » (Bugul, 2010, p.160). « Moi, tu sais, on vient de m'expulser d'une maison, je n'ai rien compris » (Bugul, 2010, p.160) déclare-t-elle au cocher à qui elle se confie. Ce dernier ne semble pas la comprendre, ne lui répondant que « Fais de ton mieux ». Avec un regard d'adulte, on pourrait penser que le cocher saisit très bien l'absurdité et l'injustice de la situation, mais justifier les événements qui accablent Ken serait tenter de questionner un système patriarcal dont les failles sont multiples. Or, cet homme est un simple cocher et ne peut que conseiller à Ken de ne pas lâcher prise, ce qu'elle fera en Europe, incapable de surmonter ces injustices. En tant que jeune fille, Ken questionne son obligation de transformation en femme à un si jeune âge, ne connaissant ni son corps, « ni celui de la mère, ni celui de la sœur » (Bugul, 2010, p.161). Cette interrogation va régir le reste de sa vie. Elle devra donc batailler contre un système qui voudrait qu'elle apprenne à être femme plutôt que de lui accorder une reconnaissance personnelle. Mais alors qu'est-ce qu'être femme dans la société dans laquelle évolue Ken ? La réponse intervient quelques pages plus loin :

C'était cela l'apprentissage de la femme à l'époque : un être qui acceptait. Quand les vertus de la virginité, les vertus domestiques, les vertus de dépôt de vie, les vertus de la soumission et de l'obéissance étaient acceptées pleinement, on avait atteint le but qui était patience, disponibilité, humilité<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p.192.

On ne manquera pas de noter une certaine similitude entre ce discours et celui de Simone de Beauvoir (De Beauvoir, 1976, p.72). Ici, la femme est réduite à un « dépôt de vie » soumis et patient. On a donc une dénonciation très ferme de la condition de femme sénégalaise.

Enfin, notons que dans la logique de l'apprentissage à devenir femme tel qu'il est instauré ici, cette formation devrait découler d'une transmission par la mère. Or, la mère de Ken l'abandonne quand elle est très jeune, la laissant aux mains de divers membres de la famille. Cette absence maternelle est l'un des éléments centraux de l'échec de l'apprentissage féminin de Ken et de son manque de repères. Comme on a pu le voir chez Mariama Bâ, le personnage de la mère est chargé d'une mission de transmission envers ses filles. Celle-ci s'effectue, chez Mariama Bâ, au travers d'une analyse de sa propre situation et d'une appréhension d'un idéal pour l'avenir. Mais pour Ken, tout cela est absent. Cette absence entraîne ainsi un certain anonymat, une identité de femme inexistante. Cette identité féminine, Ken recherche désespérément à l'obtenir, ce qui est sans doute à l'origine de sa mise à la marge par ses contemporains. En effet, le roman se ponctue de plusieurs appels à sa mère que Ken va lancer dans le chaos de ses pensées. Ces appels sans réponses la poussent à aller toujours plus loin dans sa quête d'une reconnaissance identitaire, tout en tentant de s'écarter le plus possible de ce qui, selon elle, a causé cette déchéance de son essence, c'est-à-dire le lieu de son enfance. Cet arrachement à la terre se produit dans le contexte d'une recherche identitaire. On a ainsi un double enjeu puisque l'exploration est à la fois la cause d'un dépouillement identitaire finalisé (celui de Sénégalaise) et l'ouverture de la quête d'une identité de femme européenne.

### *3.2 La recherche de l'identité par l'exploration*

#### *3.2.1 Le baobab : pilier sédentaire et symbolique de l'identité de Ken.*

Le baobab possède une qualité symbolique très forte partout au Sahel et notamment au Sénégal où il est un symbole national, utilisé entre autres dans les documents



administratifs. Le baobab est un arbre à palabre, ce qui signifie qu'il est le cœur du village. Il se présente comme un point de repère ancré dans le sol, comme s'il maintenait le village à sa place dans une optique de stabilité, se mêlant au monde matériel tout en le dépassant. C'est là que l'on se rassemble pour régler des conflits sociaux et là que le griot s'installe pour transmettre des contes dans un respect de la tradition orale. Beaucoup de légendes entourent le baobab qui se révèle comme un pilier de l'identité sénégalaise. On retrouve souvent des scènes de discussions autour de cet arbre qui prend alors le rôle d'un témoin sédentaire, enraciné dans le sol, de la mémoire et des expériences humaines. Sa longévité extraordinaire, sa taille, son rôle et ses qualités médicinales en font un symbole de sagesse et un élément indispensable au bon fonctionnement de la société<sup>8</sup>. Chez Ken Bugul, on peut lire un conte sur l'apparition du baobab dans le village dans la partie intitulée « La préhistoire de Ken. » Lié à chacun des habitants du village, le baobab fait partie de l'histoire de Ken. Ainsi, en s'éloignant, elle rompt avec le lien qui les unit. Elle perd cette stabilité que la sédentarité aurait pu lui offrir. En perdant un de ses enfants, le baobab meurt de folie. On pourrait y voir une allégorie de l'identité de Ken, qui comme on l'a vu se perd et se morcelle, la protagoniste ayant choisi l'exil comme outil de construction identitaire. On notera l'effet de miroir qui s'installe alors dans le roman. En effet, Ken dépérit à cause de l'abandon de sa mère. Elle est triste au point qu'elle se perd dans son identité. La mort du baobab est similaire puisque « le rendez-vous manqué [avec Ken] lui avait causé une profonde tristesse. Il devint fou et mourut quelque temps après. » (Bugul, 2010, p.222). On peut pour ainsi dire que les mêmes causes ont présenté les mêmes effets chez Ken et pour le baobab. Ce dernier ne pouvant fuir comme Ken à la recherche d'une reconstruction, il serait mort sur place. L'errance est à la fois fatale et salvatrice.

---

<sup>8</sup> GARNAUD, Sébastien (2006), « Baobab : L'arbre pharmacien, l'arbre de vie », sur *Futura Nature*, [En ligne], <http://www.afrikara.com/index.php?page=contenu&art=1945> consulté le (page consultée le 7 avril 2016).

### *3.2.2 Exploration identitaire dans l'errance*

Pour Ken, la recherche de l'identité ne peut s'opérer dans la société africaine rurale qui lui a donné naissance. Elle est persuadée de ne pouvoir se construire qu'en accédant au Nord, c'est à dire à l'Europe. Pour cette héroïne, la construction de l'identité se trouve dans l'errance. Ainsi, un aperçu de cette recherche est présenté lors du départ vers la Belgique au début du premier chapitre. Ken est alors sur le point d'embarquer dans un avion qui la conduira, elle l'espère, vers un accomplissement de son essence identitaire, avec une volonté de « tourner la page » qui pourrait presque être caricaturale si elle n'était pas tragique. Guidée par une voix anonyme, elle avance maladroitement jusqu'à l'appareil dans lequel elle s'installe avant un décollage dont elle n'avait pas envisagé la brutalité. Lors de son cheminement, elle est suivie par le bêlement d'un mouton (« Et toujours le bêlement désespéré du mouton qu'on dirait enregistré et incrusté dans mes oreilles » (Bugul, 2010, p.40)). Ce bêlement s'accroît jusqu'à un point culminant, après quoi les réacteurs le feront taire. Or, le mouton est un animal vivant troupeau et à la campagne. On pourrait voir ici une sorte de métaphore de l'identité de Ken. Celle-ci serait alors en train de l'appeler de manière désespérée, le bêlement pouvant être interprété dans ce cas comme un cri de tristesse et de désespoir. Ce désespoir vient du fait que le mouton se serait perdu. C'est alors Ken qui serait en train de s'« égarer peut-être » (Bugul, 2010, p.40), tel un mouton, elle est séparée de son troupeau, de son peuple. Inconsciemment, Ken remet donc en cause sa décision de partir pour l'Occident. Pour affirmer cela, il est nécessaire de connaître la fin du roman. Dans celle-ci, un retour en arrière sur son enfance nous apprend tous les facteurs affectifs qui ont fait naître en Ken un désir de s'exiler vers l'Occident, qu'elle nomme « Terre Promise » dans ce passage. Elle y est conditionnée pour recevoir une identité d'Occidentale, comme nous avons pu le voir. Ce manque d'information vise ici à renforcer la confusion du départ, prémices de la marginalisation grandissante de Ken. Mais l'inconscient de Ken ne se manifeste pas seulement dans l'illusion auditive du bêlement. Ken présente des symptômes physiques causés par ce départ. Considérant son envie très forte d'aller vers le Nord, on pourrait penser qu'elle serait sujette à une réaction physique positive. Or, c'est tout le contraire : elle sue, elle est étourdie, manque de tomber deux fois, bref, comme elle-même le dit, elle

est bouleversée. C'est l'angoisse identitaire qui se manifeste physiquement, ayant atteint un pic chez Ken à cet instant de sa vie. Si l'on prend en compte notre interprétation du bèlement, un tel bouleversement serait donc causé par l'arrachement imminent de l'être de Ken à son Sénégal d'origine. Le Sénégal représente pour elle « le sol qui l'avait vu tomber du ventre de sa mère » (Bugul, 2010, p.40). Le sol est vu comme une sorte de matrice de l'enfance et la dimension géographique est perçue comme une condition de la formation de l'identité, comme on pourra le voir dans la suite du roman. En somme, Ken Bugul nous montre la difficulté qu'elle éprouve à réaliser « l'un de ses rêves, le plus cher », montrant ainsi une première discordance entre le conditionnement identitaire par l'Occident et l'identité propre, créée au fil des expériences et des aléas de l'existence. Ken a vécu en tant qu'Africaine et, malgré tous les « carcans » (Bugul, 2010, p.197) et les rêves occidentaux que l'école française lui a imposés, c'est en tant qu'Africaine qu'elle devrait se construire. Combattant activement son héritage africain, elle le rejette complètement dans une exploration provocatrice des tabous de la société sénégalaise.

### *3.2.3 Exploration par le corps (exploration des tabous)*

Peu après avoir rencontré Louis, Ken tombe enceinte. C'est un énorme bouleversement pour cette femme qui est habituée à tout le processus social qui conditionne la descendance en Afrique. Elle décide donc de se faire avorter, encouragée par un médecin raciste et la mère de Louis, qui nous paraît tout aussi raciste. C'est à cette période qu'elle rencontre Léonora, une Italienne amie de plusieurs Africains vivant dans le même immeuble que Ken. Le personnage de Léonora a ceci d'intéressant qu'elle semble représenter une figure du féminisme, un exemple qui insuffle à Ken sa « conscience féministe » (Bugul, 2010, p.76). Ken acquiert ce nouvel état d'esprit peu avant l'opération fatidique. Celle-ci a lieu dans une cave, sous terre, à l'abri des regards. À la suite de l'avortement, Ken se sent « tuée » (Bugul, 2010, p.76). Elle déplore la dépendance de la femme envers l'homme : « Pourquoi toujours était-ce l'homme qui mettait la femme dans certaines situations et pourquoi était-ce toujours l'homme que la femme allait trouver pour régler ses problèmes ? » (Bugul, 2010, p.76). On remarque ici

une volonté d'indépendance de la femme et Ken envisage à nouveau une séparation vis-à-vis de l'homme. On s'écarte alors de l'entente avec « les hommes de bonne volonté » que Mariama Bâ prônait dans la *Si longue lettre*. Cette pensée est renforcée par Léonora. Cette dernière apporte un soutien considérable, elle aide Ken à se remettre de l'avortement, elle reste sans cesse à ses côtés si bien que Ken vient à penser qu'elle se dédouble pour pouvoir continuer à travailler. En somme, l'idée suggérée ici est que la femme peut être complémentaire à la femme dans une relation d'entraide. Ken par la suite découvre le lesbianisme, ce qui la conforte dans son idéal d'une complémentarité féminine. En outre, dans ce passage l'homme est représenté par le médecin. Dégoûtant, raciste et ayant un rire proche de celui de la hyène, il vient ternir l'image de l'homme aux yeux de Ken qui tourne d'autant plus sa confiance vers la femme. Cette comparaison du médecin à la hyène, charognarde et opportuniste, nous apporte un autre élément sur la dénonciation de l'hypocrisie engendrée par une société patriarcale, qui est aussi présente en Occident. Celle-ci profite de la condition naturelle de matrice de la femme et l'affaiblissement qu'elle lui inflige pour se nourrir d'elle sans rien lui donner en retour que les souffrances de l'arrachement, la dépouillant petit à petit, à la manière d'une charogne, pour s'enfuir en ricanant de son infortune. On a un modèle masculin qui va à l'encontre des fonctions naturelles qui lui sont propres, comme on a pu le voir dans le *Deuxième Sexe* de Simone de Beauvoir (De Beauvoir, 1976, p.117). Or, comme nous l'indique Marina Ondo dans son article « L'écriture féminine dans le roman francophone africain », cette situation ne fait pas cas unique. La théoricienne montre comment Calixte Beyala reproduit ce schéma dans lequel « L'attirance mutuelle entre femmes s'opère lorsque celle qui joue le rôle de protectrice et de consolatrice développe un dégoût pour les hommes. »<sup>9</sup> Elle met ce phénomène en parallèle avec l'analyse de Simone de Beauvoir et cite « [la femme] ennemie des hommes qui lui imposent leur domination, elle trouvera dans les bras d'une amie à la fois un voluptueux repos et une revanche. »<sup>10</sup> Léonora est donc plus qu'une consolatrice, c'est l'incarnation d'une « revanche » vis-à-

---

<sup>9</sup> ONDO, Mariana (2009), « L'écriture féminine dans le roman francophone d'Afrique noire », dans *La revue des ressources*, [En ligne], <http://www.larevuedesressources.org/l-ecriture-feminine-dans-le-roman-francophone-d-afrique-noire.1366.html> (page consultée le 23 janvier 2015).

<sup>10</sup> *Idem*.

vis de l'homme. C'est le tabou de l'homosexualité féminine qui est mis en valeur ici dans une perspective de défense, voire même de contre-attaque.

Or, pour se défaire de son attachement à la société noire, qui lui est étrangère, Ken va se diriger vers la transgression par l'exploration des tabous. À son retour du Sénégal, où elle se rend suite à la mort du père, son identité se morcelle un peu plus, l'entraînant dans une marginalisation complète, inspirée par le monde de l'art et de la nuit. Elle va partir à la conquête d'une identité à travers le regard des autres. En toute logique, puisque sa famille durant toute son enfance n'a fait preuve d'aucun égard pour elle, la rendant invisible et déjà un peu marginale, Ken s'enfonce encore plus dans cette marginalité qui devient l'outil de son émancipation. Une émancipation qui reste cependant incomplète puisqu'elle se traduit par la condamnation dans le regard des autres, par leur étonnement devant une femme noire qui refuse cette image d'exotisme colonial dont on l'a affublée pendant tout ce temps. Elle se rase la tête et porte des robes provocantes. On ne manquera pas de noter dans cette description un clin d'œil à Grace Jones. Elle fut la figure de proue d'un mouvement artistique voulant utiliser le corps noir en le conditionnant à des critères de beauté en vogue pour en faire un objet d'art. Le corps noir s'inscrit déjà dans une nouveauté choquante que l'on présente à l'Occident<sup>11</sup>, donc on l'utilise, surtout pour Grace Jones qui se distingue physiquement du stéréotype noir des années 1980. On en fait un canevas sur lequel des Jean-Paul Goude et des Andy Warhol peuvent jeter leur créativité dans le but de choquer davantage. Goude « s'emploie à refaçonner l'image de Grace pour en faire un "samouraï africain", "un soldat de plomb déviant", un "clown tueur" »<sup>12</sup> sans désacraliser une femme occidentale qui ne semble pas vouloir se prêter au jeu puisqu'elle est loin de ce souci d'assimilation. C'est donc une illusion d'émancipation que se crée Ken puisqu'elle utilise son corps pour se trouver une reconnaissance futile et matérielle, bien loin d'inspirer respect ou compréhension, mais épaississant un mystère qui fascine et choque davantage l'Occident, tout cela dans le but « d'être une femme

---

<sup>11</sup> Dans les années 1980, c'est le début des mannequins noirs dans des grandes maisons de mode. Cette nouveauté ne s'installe pas aisément puisque, comme le dit un Johnny Casablancas à Grace Jones « vendre un mannequin noir à Paris c'est comme essayer de vendre une vieille voiture que personne ne veut acheter » (PLISKIN, Fabrice (2015), « Grace Jones : je ne me suis jamais pensée comme noire », dans *Le Nouvel Obs*, 14 octobre, [En ligne], <http://tempsreel.nouvelobs.com/culture/20151014.OBS7667/grace-jones-je-ne-me-suis-jamais-pensee-comme-noire.html> (page consultée le 7 avril).).

<sup>12</sup> *Op. cit.*, Fabrice Pliskin.

noire qui plaise à l'homme blanc » (Bugul, 2010, p.119). Cette transformation la fait plonger dans le monde de la drogue et de la prostitution, inspirée par l'anti-Léonora, Laure, qui ne coopère pas avec Ken, mais la maternelle à l'image d'un féminisme faussement universelle et vraiment expansionniste. En effet, Laure la couve et protège, elle la « plaint » (Bugul, 2010, p.89). Ken peut lui « imposer ses fantasmes » en se demandant si « elle l'aime réellement ou si elle joue » avec elle (Bugul, 2010, p.89). On pourrait ainsi voir dans Laure une personnification de la tentation d'adopter le féminisme occidental. Laure va dans le sens de Ken sans pour autant chercher à la tirer vers le haut. On remarque une analogie avec le féminisme occidental qui se présente à l'Afrique avec tous ces combats déjà menés et sa volonté sororale universelle. Ken doute cependant de la sincérité d'un tel procédé et, avec du recul, elle reconnaît l'erreur de s'être jetée à corps perdu dans l'occidentalisme :

Moi qui avais rêvé d'un foyer, d'un père, d'une mère, d'ancêtres, moi  
qui voulais être reconnue ! J'étais jetée dans la cage des fantasmes  
inassouvis et des chevauchées dans le rêve surréel<sup>13</sup>.

Notons l'emploi du mot cage qui traduit encore une fois, à la manière des cages de l'exposition universelle<sup>14</sup>, la barrière qui se dresse entre la volonté d'assimilation de Ken et la marginalité dans laquelle elle s'enferme pour ne pas reconnaître l'échec de toute sa démarche d'immigration. Mais elle se rend bientôt à l'évidence et la prise de conscience de l'échec s'avère comme l'argument ultime de l'incompatibilité des idées européennes pour une construction identitaire africaine, prouvant ainsi l'incapacité du féminisme occidental à imposer son rayonnement tout en respectant son vœu sororal.

---

<sup>13</sup> *Op. cit.*, Ken Bugul, p.119.

<sup>14</sup> Paris, 1931.

### 3.3 L'échec, véritable révélateur

L'avortement est un moment lors duquel Ken va procéder à un retour en arrière en envisageant la situation de la femme en Afrique vis-à-vis de la procréation, presque sous la forme d'un regret :

Un système de valeurs préétablies, une approche plus saine de la sexualité empêchent cette situation. Ainsi le mariage précoce chez la femme. L'avortement était rare dans n'importe quel village traditionnel. Il y avait des moyens ancestraux de se débarrasser de grossesses qui nuisaient à une image ou à un processus social. La famille impliquée s'en occupait et seules les femmes s'en chargeaient. En général, la mère de la fille et la sœur du père. On ne voyait des filles mères que dans les exodes. Dans tout exode, il y a altération de l'échelle des valeurs<sup>15</sup>.

La conclusion de ce passage montre bien que Ken se reconnaît en tant qu'exilée, ce qui est une nouvelle preuve d'un échec d'adaptation qu'elle perçoit de plus en plus fermement. Elle admet donc une altération de l'échelle des valeurs qui sont siennes, c'est à dire sénégalaises. Ken évoque alors sa situation de flottement en tant qu'immigrée, son identité est en suspension entre deux terres. Elle est projetée hors du temps et de l'espace, dans une « troisième dimension fascinante et atroce » (Ken Bugul, 2010, p.77). En effet, sa vie en Occident ne lui permet pas de saisir « l'indéfini » puisque tous les repères qu'elle a acquis en Afrique (inconsciemment sans doute) disparaissent. Ces repères sont éclipsés au profit de l'influence d'un environnement occidental, dont elle n'a pu envisager que le mirage attractif avant de s'expatrier. Cette situation est de plus une dérive vers la marginalité bien plus qu'un accomplissement de l'identité. Malgré sa volonté d'assimilation, Ken rejette la faute sur le colonialisme qu'elle accuse pour la première fois directement à demi-mot, elle refuse en effet que le colonialisme soit l'unique cause de son aliénation.

Vers la fin du roman, Ken Bugul admet franchement sa déception envers l'Indépendance. Cette déception, même si elle intervient au début de la vie de Ken, mais placée à la fin du roman, prend tout son sens et toute sa force puisque le lecteur connaît déjà ce qu'elle va entraîner comme conséquence. Lorsque Ken déclare :

---

<sup>15</sup> *Op. cit*, Ken Bugul, p.77.

Mais l'indépendance m'avait déçue. Je croyais que l'indépendance allait me sauver. Je ne constatais aucune acquisition d'identité propre, aucun souffle. L'indépendance était comme la reconnaissance et l'officialisation de la dépendance<sup>16</sup>.

Cette officialisation de la dépendance est claire dans la vie de Ken : bien que libérée territorialement de la chape occidentale, l'Afrique est trop marquée par des siècles de colonialisme lent, progressif et insidieux pour qu'une poignée d'années de militantisme puissent régler le problème avec quelques signatures de contrats qui établissent les frontières d'états nouveaux qui semblent respecter un héritage colonial de répartition du territoire. Ainsi, c'est l'essence même des sociétés africaines qu'il s'agit de reconstruire. En bref, la décolonisation ne change rien au problème identitaire africain, et par extension, celui de la femme africaine qui est elle aussi abandonnée dans une errance identitaire, qui ne s'appuie que sur son rôle de femme au sein de la famille et du village, ce que nous examinerons plus en détail dans le chapitre suivant. Cet échec de construction féministe est cependant partagé : c'est également l'Occident qui échoue dans son rêve de féminisme universel. Si un féminisme doit être universel, il faut en trouver un autre, trouver une autre manière de faire moins ethnocentrique.

Ainsi, la prise de recul dans la marginalité que nous offre Ken Bugul est un outil qui permet de discerner les problèmes et les enjeux de la reconstruction identitaire africaine. En mettant en relief le décalage des femmes sénégalaises vis-à-vis de la culture occidentale, Bugul prouve la nécessité de vaincre l'angoisse menant à l'errance identitaire de la femme noire. Elle offre aux générations suivantes l'occasion de se débarrasser une fois pour toutes « du prétendu complexe du colonisé » (Franz Fanon, 1952, p.67) pour se redéfinir et s'affirmer.

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p.176.



### Chapitre 3 : Fatou Diome, le visage contemporain d'un féminisme africain postcolonial affirmé.

Il s'agit maintenant de voir ce qu'est devenu le féminisme africain à une époque qui nous est contemporaine. Nous y comprenons la période qui s'étend de la fin des années 1990 à aujourd'hui. Or, une écrivaine a retenu notre attention en ce qu'elle sait donner de la portée à sa voix au travers non seulement de ses romans, mais également à travers des interventions publiques comme des manifestations, des congrès ou même des entrevues télévisées. Fatou Diome, née au Sénégal en 1968, a grandi dans un environnement rural sur l'île de Niodior. Elle est arrivée à Strasbourg, en France, en 1994 pour poursuivre des études en littérature. C'est à cette occasion qu'elle va, à l'instar de Ken Bugul, découvrir la *mascarade* de l'Occident, mais aussi le racisme dont il fait foi. Il faut noter que la région d'Alsace dans laquelle elle s'installe est réputée, à l'instar de la région Provence-Alpes-Côte d'Azur, pour être l'un des bastions du Front National<sup>1</sup>, un parti politique d'extrême droite, à qui l'on doit la notion de « Préférence Nationale », nom qui donnera son titre à l'un des romans à l'étude, dénonçant le racisme. Cependant, à la différence de Ken Bugul, Fatou Diome a été élevée dans un cadre familial solide qui a pu lui apporter toute la construction identitaire dont elle avait besoin pour ne pas tomber dans la même spirale que sa prédécesseuse en Belgique. Ainsi, c'est avec un œil critique et déjà bien sûr de lui que Diome va observer l'Occident. Son impact littéraire est conséquent depuis 2001 et son roman *Le ventre de l'Atlantique*, outre son succès auprès des lecteurs, a été récompensé par le Prix des Hémisphères Chantale Lapique.

Or, aujourd'hui, l'une des crises majeures entre l'Europe et l'Afrique est celle de la migration. Celle-ci, ancrée dans le quotidien, a bien sûr un impact sur la vie des femmes et se doit d'être incluse dans les combats que mène le féminisme africain. Ainsi, dans son roman *Celles qui attendent*, Fatou Diome nous fait découvrir la vie de plusieurs femmes de son village natal. Rien ne nous permet d'affirmer l'existence réelle de ces personnages et on observe leur évolution à travers un narrateur omniscient. Ce roman se distingue dans cette étude qui se concentrait sur le témoignage par le récit autobiographique et autofictionnel. Il a d'intéressant qu'il nous présente des mères et des

---

<sup>1</sup> Lors des élections européennes de 2014, le FN remportait 27,21% des voix en Alsace.

filles, deux générations qui pourront échanger entre-elles à propos de leur condition, de leurs désirs et de leurs perspectives sur la société qui les entoure. La différence générationnelle qui est mise en avant dans cette œuvre nous permet une étude double. Tout d'abord, grâce aux mères, il s'agit de réfléchir sur l'état actuel du féminisme africain, puis grâce aux filles, sur les perspectives d'avenir et les solutions qui peuvent s'ouvrir aux femmes à venir. Situé au Sénégal, le roman s'écarte quelque peu du thème néocolonialiste de l'angoisse des femmes telle que décrite dans les autres romans de notre corpus, pour se concentrer à nouveau sur d'autres thèmes. C'est notamment le cas de la polygamie qui, comme chez Mariama Bâ, est centrale au roman de Fatou Diome.

On observe ainsi une opposition de réactions face à la polygamie selon les générations. Bougna, la seconde épouse de Wagane s'accommode de la polygamie pendant ses jeunes années, mais se révoltera de sa condition par la suite, tandis que la première épouse, dont on nous dit qu'elle est « d'une autre génération » (Fatou Diome, 2001, p.43) accepte la fatalité et veut garder sa dignité dans un système auquel elle se soumet. Prenant à cœur son rôle de mère, elle fait ce qu'elle peut avec ce qu'elle a, ce qui va finir par payer puisque ses fils seront diplômés et certains partiront poursuivre leurs études en Occident tandis que Bougna a savouré ses privilèges en faisant six enfants « qui grandissaient maintenant à ses côtés, sans aucune perspective d'avenir. » (Fatou Diome, 2001, p.44). On pourrait retrouver ici une sorte de reprise de la fable de La Fontaine sur la fourmi, travailleuse et patiente, qui s'en sort mieux que la cigale. Cette mise en valeur de la femme résignée à sa condition n'est cependant pas à prendre sous un angle conservateur et punitif face à une femme révoltée. Elle témoigne d'un passé colonial durant lequel la femme a été le réceptacle d'une tradition en danger face à l'envahisseur assimilateur occidental. Awa Thiam raconte ce phénomène dans son ouvrage *La parole aux négresses* :

Par leur résistance à la destruction de la civilisation négro-africaine, nos mères se sont montrées révolutionnaires. Et pourtant certains qualifient de conservatrice cette attitude d'autodéfense. Elles ont ressenti le devoir de conserver quelque chose qui leur était précieux : leur patrimoine culturel. Elles ont pris conscience d'un fait, d'une urgence : il fallait sauver quelque chose, ce par quoi le Négro-Africain se sauverait en tant que tel : la civilisation négro-africaine. Elles s'y sont astreintes. Elles y sont parvenues, mais par le biais de pratiques ancestrales. Bien qu'elles

n'aient pas remis fondamentalement — aux cours de leur servitude — à remettre en question leur rapport aux hommes, nous leur rendons hommage<sup>2</sup>.

On retrouve dans le personnage de la seconde épouse de Wagane, femme d'une autre génération, cette volonté d'être un pilier résistant avec fatalité aux affronts qu'on lui inflige pour que ses enfants, la prochaine génération, puissent sortir de la misère dans laquelle ils sont nés, promettant ainsi de forger un avenir meilleur. On pourrait voir ici un reflet du cas de Fatou Diome, elle-même élevée par sa grand-mère qui l'a soutenue et qui lui a permis de se porter à la défense de l'égalité des droits pour les Noirs, hommes et femmes.

C'est dans la nécessité d'une coopération intergénérationnelle que se déroule ce roman. En regardant à la fois vers le passé et vers l'avenir, les protagonistes de ce roman vont établir la structure de leur combat féministe, à travers un discours poétique empreint de la tradition orale africaine.

### 1. Une écriture engagée entre souvenirs et horizons d'attente infinie.

Dans *Celles qui attendent*, Fatou Diome tente de se brosser un portrait de l'Africaine précoloniale dans le but de vaincre le complexe du colonisé exposé par Franz Fanon. Pour ce faire, elle opte pour un langage poétique teinté de proverbes et de légendes africaines. Reprenant par là une écriture du politique selon Alice Béjat, la romancière réussit à combiner les forces féminines de deux époques. Elle dépeint d'abord l'indépendance innée de la femme africaine pour ensuite se faire l'avocate de la nécessité de l'éducation dans la mondialisation contemporaine.

---

<sup>2</sup> *Op. cit.*, Awa Thiam, p.166.

### *1.1 Le poétique au service de l'engagement.*

Comme on a pu le voir dans le chapitre I, Alice Béjat nous montre comment le procédé de l'écriture d'engagement s'articule autour d'une volonté de créer de l'empathie pour choquer. Chez Fatou Diome, cette empathie se transforme en symboles et en images formés grâce au discours poétique. Ce procédé vise à rendre universels les thèmes abordés, laissant le lecteur s'approprier des concepts ou des situations, qui ne lui seraient pas forcément familiers au premier abord, en proposant des métaphores, comparaisons ou images concrètes que l'on peut se figurer. Ainsi, pour signifier le manque que Bougna ressent lors de la disparition de son fils, l'auteure choisit une métaphore aux allures de proverbe : « Les dunes de sable ne sont pas faites pour consigner la mémoire, le vent veille à effacer toute trace de pas. C'est pourtant à la dimension du trou laissé au sol qu'on mesure la taille du cocotier arraché. » (Fatou Diome, 2001, p.137). On remarque à quel point cette métaphore est ancrée dans le contexte géographique du roman. Ici, l'auteure s'empare d'un paysage du Sahel. Ici l'image semble vouloir signifier que l'absence se remarque quoiqu'il arrive. Le cocotier arraché reprenant le fils de Bougna que l'on a arraché au Sénégal, on peut considérer les dunes comme le cours de la vie au village, battu par les « vents » des activités quotidiennes. Ainsi, bien que Bougna n'ait pas le temps de penser à son fils parmi toutes ces tâches qui devraient la tenir occupée, le trou symbolisant l'absence du fils se fait quand même sentir.

On retrouve également la prégnance du thème de la mer et de la pêche, puisque l'histoire se déroule dans un village de pêcheurs en bord de mer. Dans un autre exemple, le vent de mer est comparé à l'amour : « L'amour, un vent qui s'abat et vous surprend en pleine mer, propulse votre barque ou la fait chavirer. » (Fatou Diome, 2001, p.272). Là, une poésie dans l'écriture tend à refléter l'atmosphère du lieu (ici un village côtier du Sénégal). La métaphore décrit le caractère imprévisible de l'amour, à l'image de la mer traîtresse dont les vents peuvent soit « faire chavirer » ou alors « propulser la barque ». L'amour est à double tranchant et peut soit être salvateur (comme pour Lamine qui reviendra au pays retrouver sa belle) ou destructeur (c'est le cas de Bougna qui est abandonné par Issa alors qu'elle est enceinte).

Diome ouvre une conversation à cinq (elle-même et les quatre femmes protagonistes du récit), dans un texte aux allures de recueil de témoignages, sur la condition féminine en Afrique. Ainsi, c'est au travers de l'expérience de ces quatre femmes que l'auteure prend la parole. S'appuyant sur quatre témoignages d'individus au tempérament et à la situation différents, la parole de la narratrice se place comme le ciment qui les unifie. Cette unification lui permet d'exposer un vaste tableau de la condition féminine, passant au peigne fin les travers de la société patriarcale. En outre, le roman s'ouvre, dans l'épilogue, au reste des femmes du village, en chantant elles forment une « chorale harmonieuse saisie dans la même transe » (Fatou Diome, 2001, p.286). La chorale symbolise ici l'unité salvatrice des femmes africaines dans leurs besoins, leurs idées et leurs revendications. Elles sont unies à la fois grâce à leur situation sociale et par un passé riche de tradition qui est revendiqué dans cette période postcoloniale, entraînant un mouvement de réforme identitaire.

### *1.2 Valorisation d'un passé africain.*

Le roman s'amorce par prologue visant à retenir l'attention du lecteur sur l'histoire de quatre femmes : Arame, Bougna, Coumba et Daba. Ce prologue s'apparente à la joute oratoire que l'on pourrait entendre au début d'un conte. En effet, les multiples interjections qui semblent isolées du reste du texte (« Silence ! », « Dentelle ! », « Pause ! » (Fatou Diome, 2001, pp.9-12)) interpellent l'attention du lecteur, que l'on prend pour un spectateur. En outre, on retrouve une sorte de sommaire de ce qui va se dérouler, comme une annonce que l'on peut entendre au début d'un récit oral : « Assoiffées d'amour, d'avenir et de modernité, elles s'étaient lancées, sans réserve, sur une piste du bonheur devenue peu à peu leur chemin de croix. » On nous annonce dès le début le destin tragique de ces femmes, comme le chœur pourrait le faire au début d'une tragédie grecque. On a donc, par cette forme en conte, une valorisation du patrimoine africain qui n'est pas rare dans la littérature de ce continent. La mise en valeur de l'oralité a pour but de détacher le texte, sous forme de roman, d'une tradition davantage dix-neuviémiste européenne. Cette forme s'étant imposé dans la l'époque coloniale, les

colonies francophones ont été influencées par cette forme textuelle considérée alors comme la plus canonique. Se dépourvoir de la forme romanesque telle qu'elle leur fût imposée en lui ajoutant des éléments de la tradition orale, est pour les auteures africaines une nécessité dans la redéfinition de leur identité. C'est donc une technique ancestrale qui est utilisée pour amorcer le roman.

Cet attachement à l'ancestralité se retrouve également dans des retours dans le temps, des *flash-backs* historiques, qui émergent chez les protagonistes comme un enseignement de l'Histoire, les secourant en cas de crise. Tout d'abord dans la mémoire du clan. On rappelle en effet, à plusieurs reprises, les qualités d'être un Guelwaar (« En pays Guelwaar on sait se taire avec l'obstination d'un chasseur à l'affût » (Fatou Diome, 2001, p.9)). Puis, le lecteur est informé du passé de la terre, ce « pays Guelwaar », sur laquelle vont se produire les événements à venir dans le roman. Ce procédé, à l'instar de la « Préhistoire de Ken », a pour but de faire comprendre au lecteur la richesse culturelle et historique d'un peuple vivant désormais dans la misère, expliquant ainsi son attachement à la terre, à la manière du baobab dans le roman de Bugul, précédemment étudié.

Les légendes du passé servent également à la construction, ou reconstruction, de l'identité féminine et féministe du village. Ainsi, dans un moment de désespoir, Arame se remémore la légende de la reine Diahère qui s'est sacrifiée pour son mari afin que celui-ci conserve son trône et puisse en offrir la succession à son fils. Il est intéressant de voir comment ce sacrifice se fait contre la décision de son mari qui préférerait perdre son trône plutôt que de la voir mourir : « Je préfère me soumettre à un roitelet plutôt que de perdre ma femme ! Sans elle, mon trône ne serait plus rien qu'un vulgaire banc en bois ! » (Fatou Diome, 2001, p.83). On retrouve un enjeu double ici. Premièrement, l'entente entre homme et femme est exposée dans un contexte précolonial, ce qui signifie qu'elle est possible et donc envisageable à notre époque postcoloniale. Ensuite, la reine Diahère agit seule et en désobéissant à son mari, un roi, donc un représentant de l'autorité patriarcale, pour accomplir sa propre volonté. C'est donc une femme indépendante qui est présentée à travers Diahère, une femme qui a la possibilité et la force d'aller contre un pouvoir patriarcal pour défendre ce qu'elle croit juste et sauver son enfant de la misère. Or, de même que pour l'entente entre hommes et femmes, si une telle liberté et une telle

force féminine existaient dans une légende précoloniale, ce conte prouve qu'un mouvement féministe africain est possible en trouvant ses racines dans sa propre culture, sans avoir à effectuer quelque récupération que ce soit en Occident. L'indépendance de ce féminisme est assurée par la mémoire qu'en gardent des femmes comme Arame à cette époque de néocolonisation.

Cependant, le passé et la mémoire ne sont pas tout dans une ère de mondialisation qui dépasse les frontières culturelles et qui fait se mélanger les peuples, nécessitant une adaptation de leur part. Cette adaptation doit se faire, selon Fatou Diome, au travers de l'éducation qui permet une meilleure compréhension du monde dans son ensemble et offre les moyens de communiquer avec lui.

### *1.3 Horizons ouverts par l'éducation*

Le thème de l'éducation n'est pas abordé de manière complètement positive dans le roman, mais plutôt sous couvert de frustration. Celle-ci se retrouve chez Bougna lorsqu'elle apprend que l'un des enfants de sa coépouse, sa rivale, a obtenu une bourse pour aller étudier en Occident, tandis que le deuxième réussit professionnellement et gâte sa mère. Issa, le fils de Bougna, « avait quitté l'école avant le brevet » et « n'avait pas trouvé d'emploi plus rentable que la pêche artisanale. » (Fatou Diome, 2001, p.52). Les deux épouses sont aux antipodes dans leurs rapports avec l'éducation. Or, c'est cette frustration qui donne à Bougna l'idée d'envoyer son fils en Europe de manière clandestine. Trop envieuse du succès des fils de sa rivale, elle souhaite le même destin pour son enfant. Le projet échouera, montrant que l'éducation est bel et bien la voie royale pour atteindre des horizons meilleurs. En outre, on le voit, Issa a échoué dans ses études. Or c'est cette même situation qui va provoquer une frustration chez Coumba, sa femme. Lorsqu'elle décide d'écrire une lettre à son mari, on découvre qu'elle est allée au lycée, mais ayant échoué au bac, elle a été contrainte d'abandonner un avenir sans doute plus prometteur que sa vie au village. Ses parents ne peuvent pas lui offrir une éducation privée, et le système éducatif sénégalais délaisse ces étudiants qui auraient besoin qu'on

leur offre des formations en dehors du bac. Cette situation est à nouveau exposée comme étant l'une des sources du départ des hommes en Europe :

La scolarité éveille les filles et nourrit chez elles d'autres aspirations. Horripilées par la condition de leur mère, sans pouvoir compter sur elles-mêmes, elles imaginent leur salut auprès de quelqu'un qui ose l'aventure, quelqu'un à qui elles offrent leur cœur en viatique<sup>3</sup>.

L'éducation se situe entre une source de frustration et de décisions malheureuses, et une inspiration d'avenirs plus brillants. En effet, plus loin dans le roman, Arame décide d'écrire une lettre à son fils. Analphabète, elle n'a d'autre choix que de se tourner vers l'instituteur du village. Celui-ci est dépeint comme un homme bon, serviable et ouvert aux autres (« Affable, il se montrait disponible à chaque fois qu'on avait besoin de ses services. » (Fatou Diome, 2001, p.224)). L'instituteur est une sorte de personnification de l'école que l'auteure veut montrer comme une institution accessible. Elle dit d'ailleurs dans une entrevue : « Parfois ici les gens disent "je ne peux pas continuer les études parce que j'ai pas les moyens." Ça c'est du n'importe quoi. Franchement, même en Amérique, même en Europe, il y a des étudiants qui travaillent chez McDonald pour payer leurs études. »<sup>4</sup> L'éducation, à l'image de l'instituteur, est une ouverture qu'il faudrait pouvoir adapter à chacun, en créant d'autres filières que le passage unique du bac. Ce manque de choix dans le roman a stoppé net l'éducation de Coumba. Lorsqu'Arame va voir l'instituteur pour qu'il écrive une lettre à son fils Lamine, une autre forme de frustration la gagne : le regret. Intelligente, son analphabétisme l'empêche de pouvoir s'épanouir complètement. Par deux fois elle se répète : « Ah, si seulement j'avais fait des études ! » (Fatou Diome, 2001, p.223). Ce paragraphe dénonce, par la compassion que le lecteur a pu développer pour Arame, l'attitude des dirigeants africains qui délaissent l'éducation. Celle-ci étant nécessaire pour « déchiffrer le monde » (Fatou Diome, 2001, p.223) et permettre au féminisme africain de se développer en se positionnant face aux diverses colonisations de la pensée. Or, « alphabétiser les filles, surtout en zone rurale, serait leur ouvrir, dans le mur des archaïsmes traditionnels, une brèche salvatrice » (Fatou Diome,

---

<sup>3</sup> *Op. cit.*, Fatou Diome p.190.

<sup>4</sup> Télé Futur Média, « Interview : Fatou Diome écrivaine des mots et des Maux. », *Site Youtube*, [En ligne], <https://www.youtube.com/watch?v=5i-B-f1e3OA> (page consultée le 20 octobre 2016).



2001, p.223), et c'est tout ce que veulent éviter ces hommes qui tiennent les rênes du patriarcat.

L'éducation est dépeinte comme une porte ouverte vers un avenir meilleur que la femme africaine doit franchir si elle veut donner de la portée à sa voix. Cette ouverture reste cependant imparfaite puisqu'elle est trop conditionnée selon un modèle unique, passant par le bac, et engendre une frustration en cas d'échec des candidats. Cette frustration est l'une des causes de l'immigration clandestine vers l'Occident. Elle se tisse d'un sentiment de regret chez Arame, personnage emblématique, qui aurait sans doute pu s'en sortir mieux avec l'éducation qu'elle voudrait plus répandue chez les femmes. Celles-ci sont condamnées à se défaire de leurs hommes pour les envoyer en Occident dans l'espoir de vivre dans de meilleures conditions.

## 2. La femme sans l'homme, quand l'Occident recrée le mythe des androgynes

### *2.1 La nécessité au-delà des relations humaines*

Outre l'éducation, l'un des grands thèmes de *Celles qui attendent* est la pauvreté. Elle est omniprésente dans le village, et donc dans le roman, et se trouve au cœur de plusieurs motivations. Ainsi, au chapitre X nous est décrite une scène typique du village dans laquelle on découvre les multiples corvées découlant de la précarité économique. Une ménagère bat le mil, n'ayant pu s'offrir un meunier, les enfants sont poussiéreux, induisant un manque de propreté, enfin un homme « en haillons » tente de faire avancer un âne « aussi épuisé que lui » (Fatou Diome, 2001, p.107). Cette scène donne au lecteur un aperçu d'ensemble sur les conditions de vie déplorables et communes à tous les habitants. Ces conditions engendrent chez eux des besoins fondamentaux si forts, qui peuvent faire disparaître une approche plus humaniste des relations sociales. Autrement dit, privées d'un confort que l'on jugerait essentiel, ces personnes privilégient leur survie aux dépens de leurs relations humaines.

Ainsi, se révèle dès le début du roman l'un des thèmes les plus révélateurs de cette précarité : la difficulté à se procurer de quoi manger. L'histoire s'ouvre sur Arame

partant faire des achats à crédit chez l'épicier. Pour cela elle doit ravalier sa fierté et quémander pour recevoir (« Jour de carence, jour de désarroi, jour de crédit, jour de honte. » (Fatou Diome, 2001, p.17). Cette mendicité est cependant nécessaire puisqu'Arame a la charge de ses petits fils qu'il lui faut nourrir. Elle est motivée par le souci de prendre soin d'une jeune génération. Comme Coumba qui se préoccupe du succès de son fils en dehors du système d'éducation supérieur, Arame agit en fonction des besoins de sa descendance. Ce sacrifice fait écho à la légende de la reine Diahère, évoquée plus tôt. Mais la nécessité finit par pousser ces femmes à prendre des décisions aux dépens des relations qu'elles entretiennent avec leurs proches. C'est la misère dans laquelle elles vivent qui va, par la frustration et le désarroi qu'elle leur inflige, les pousser à envoyer leur fils au loin dans l'espoir de jours meilleurs. Cette migration est motivée par le désespoir, nourrissant l'espoir d'une solution quasi magique à des conditions de vie misérables. Dans un autre de ses romans, *Le ventre de l'Atlantique*, qui tourne également autour de la migration de la jeunesse africaine vers l'Europe, Fatou Diome nous présente l'homme de Barbès qui nous explique bien cette perception fausse qu'ont les Sénégalais d'un départ pour l'Europe. Dans une tirade, l'homme de Barbès explique à ses enfants qu'il « faut vraiment être un imbécile pour rentrer pauvre de là-bas »<sup>5</sup> tandis qu'une réflexion interne du personnage, transmise par la narratrice, rend compte de la réalité sur la condition d'émigré à Paris : l'homme de Barbès y a vécu de façon misérable, effectuant des petits boulots dégradants. Il entretient cependant le mythe d'une réussite improbable pour ne pas perdre la face et conserver l'aura d'un succès social. Ainsi, on comprend mieux cet espoir qui motive les garçons et les deux mères, Arame et Bougna, dans *Celles qui attendent*. Puisqu'ils perçoivent la migration comme une source de revenus dans un monde qui n'en offre *a priori* aucun, ni la dangerosité de ce *travail* ni le vide familial qu'il va engendrer n'apparaît aux yeux des désespérés.

En outre, la polygamie semble être au cœur du système économique de la société africaine. La majorité des mariages sont arrangés de manière stratégique pour qu'ils soient profitables aux deux parties. Les couples sont régis eux aussi par la nécessité monétaire, causant des situations parfois invivables pour les mariés. C'est notamment le cas pour Arame et Kôrômak. Les deux époux sont enfermés dans une situation

---

<sup>5</sup> DIOME, Fatou (2005), *Le ventre de l'Atlantique*, Paris, Éd. Livre de Poche, p.87.

insupportable puisque Kôrômak, malade, est assigné à résidence. Ils ne sont jamais séparés à l'intérieur du foyer. Cela crée une sorte de haine qui va jusqu'à les empêcher de se réjouir quand ils ont finalement des nouvelles de Lamine. Et pour cause « Des années à se pourrir la vie leur avaient ôté l'habitude de partager des moments heureux. Psychologiquement, ils ne vivaient pas ensemble, mais côte à côte, et se comportaient comme des inconnus, coincés par une certaine obligation de réserve. » (Fatou Diome, 2001, p.157). Dans ce village, on ne vit donc pas avec une personne qu'on aime, mais une personne qu'il fût avantageux que l'on épousât à un moment aussi propice qu'éphémère. À travers cette instabilité des sentiments dans le couple, c'est la complémentarité homme-femme qui est menacée, les deux s'empêchant mutuellement de s'épanouir dans une coopération forcée et inégale. En effet, la femme est tenue de s'occuper de toutes les tâches ménagères tandis que le mari doit subvenir aux besoins monétaires du foyer. Déséquilibre selon Awa Thiam puisqu'il conditionne la femme à l'enfermement tandis que l'homme seul est privilégié et peut s'ouvrir au monde par le biais du métier qu'il exerce. Or, pour Arame le déséquilibre est dévoilé : son mari étant malade il ne peut s'occuper de rien, s'enferme dans une torpeur haineuse, et c'est Arame qui assume toutes les responsabilités. Il est intéressant de noter que bien que prisonnière de ce mari qui ne lui apporte rien que des insultes, le pouvoir qu'elle possède sur son foyer lui permet la liberté d'envoyer promener Kôrômak quand il devient trop pénible. Elle tente alors, malgré tout, d'affirmer sa volonté qu'elle bride avec sa patience.

Or, cette course aux besoins de base entraîne un cercle vicieux dans la vie des femmes. Les hommes ont pour rôle d'apporter un revenu au foyer. Les conditions économiques ne le permettent pas et pris de désespoir, les hommes sont envoyés en Europe. Ainsi, il n'y a plus d'homme à la maison. En plus d'être chargées de toutes les tâches ménagères, les femmes se doivent de travailler hors du foyer pour acheter des vivres. Dès lors, quand Arame envoie Daba à Dakar pour la consoler, on ne peut s'empêcher de souligner le but lucratif de son acte. En allant à Dakar, Daba pourra ainsi trouver un travail et envoyer de l'argent à Arame : « Cela m'attriste que tu te privas de tout. Je te propose donc d'aller vivre quelques mois à Dakar, où tu pourras te trouver un emploi. » (Fatou Diome, 2001, p.196). On ne doute pas de la bonne volonté d'Arame qui, depuis le début du roman, fait preuve d'une grande générosité et d'un dévouement qui va

jusqu'à mettre sa santé en péril. Pour cela Arame s'oppose à Bougna qui, elle, est beaucoup plus intéressée et manipulatrice. Mais on remarque que la compassion se mêle ici à un intérêt monétaire et pour cause : « les mandats de Lamine se font rares » (Fatou Diome, 2001, p.196), trahissant l'échec du projet. En faisant de leurs hommes des immigrés clandestins en Europe, les femmes vont donc au-delà de l'investissement, c'est un sacrifice déséquilibré qui prend tout et ne donne en retour que des illusions.

## *2.2 L'homme comme un tribut à payer à l'Occident*

Ce sacrifice engendre une nouvelle forme d'angoisse : celle de l'échec et du non-retour qui se retrouve tout au long de l'attente, fil central du roman. L'attente des premières nouvelles d'abord, qui s'accompagne de rumeurs de cadavres découverts (Fatou Diome, 2001, p.150) et de pirogues échouées (Fatou Diome, 2001, pp.151-152). Puis, après le premier coup de téléphone, l'attente du retour qui dure plusieurs années. Cette attente crée des symptômes physiques chez les femmes qui sentent monter en elles l'angoisse d'avoir fait le mauvais pari. Ainsi, lorsqu'Arame marche avec son fils pour la dernière fois avant son départ précipité, elle sent « un poids qui l'écrase plus que d'habitude » (Fatou Diome, 2001, p.108). La sensation monte, transcrite par une gradation : « un poids », des piranhas qui la rongent de l'intérieur, puis enfin une hydre qui gronde en elle (Fatou Diome, 2001, p.108). Cette appréhension du manque sera justifiée un peu plus tard dans le roman, quand Bougna, dont l'arrivée de la troisième épouse de Wagane « pousse sa détresse à son paroxysme » (Fatou Diome, 2001, p.212), réalise l'erreur qu'Arame et elle ont faite. Issa « incarne de moins en moins son espoir » et « ses petits mandats sont trop rares pour combler leurs besoins. » (Fatou Diome, 2001, p.212), de plus Bougna croule sous les dettes causées par les microcrédits. En somme, elle a fait le sacrifice d'un fils en échange d'une misère accentuée par le manque qu'il cause. D'un autre côté, on s'aperçoit que les fils de sa rivale réussissent de mieux en mieux grâce à leurs études. En outre, Ansou, l'ami de Lamine, et son rival amoureux, connaît lui aussi le succès grâce à son labeur à la pêche, prouvant ainsi que l'on peut s'en sortir sans quitter le village, par la force de la persévérance. Ce succès balaye tout le sens que

prenait le projet d'envoyer Lamine et Issa en Espagne. Tandis que la preuve de l'échec est déjà là, l'attente ne s'arrête pas pour autant.

Dès lors, on peut percevoir les fils que l'on envoie en Occident comme autant de tributs que l'on sacrifie au nom d'un enrichissement improbable et indirect. Idéalisant l'Occident jusqu'à la presque déification, à l'image de la « Terre Promise » dont parlait Ken Bugul, elles le perçoivent comme une véritable mine d'or et de succès qui nécessite *seulement* d'envoyer un jeune homme vers le Nord dans des conditions qui ne sont pas sans rappeler la traite négrière de l'époque coloniale. Selon les mêmes croyances, découlant pour Fatou Diome du complexe du colonisé, les femmes ne se font pas de soucis pour leur enfant au premier abord puisque l'Occident, cette terre paradisiaque, ne peut que les rendre heureux, car encore une fois : « il faut vraiment être un imbécile pour rentrer pauvre de là-bas. » (Fatou Diome, 2005, p.87) Dans la continuité de cette deuxième vague de la colonisation, cette néocolonisation qui inverse le sens de l'exploitation, l'Occident propose de s'ouvrir au prix d'une main-d'œuvre illégale et quasi gratuite destinée aux tâches les plus ingrates.

### *2.3 La femme seule et l'angoisse grandissante.*

L'angoisse de l'attente débute lorsqu'Arame apprend le départ précipité de Lamine. Celui-ci ayant été prévenu du départ d'une pirogue par Issa la veille, il s'est embarqué pour l'Europe sans dire au revoir à sa mère. Celle-ci est alors plongée dans un état de torpeur entre culpabilité et colère (« Comment ? Lamine, mon fils ? Comment a-t-il osé me faire ça ? » (Fatou Diome, 2001, p.125)). Confuse, elle met un peu de temps avant de comprendre la fatalité de la situation et de réaliser que son fils ne rentrera pas. Elle est prise au dépourvu par cet arrachement soudain : « Tout se brouilla en elle, elle se recroquevilla sur sa natte et sanglota comme une petite fille terrorisée par ses propres pensées. » (Fatou Diome, 2001, p.127). Il lui faut attendre le lendemain pour pouvoir méditer sur l'évènement, la « douleur intense » (Fatou Diome, 2001, p.129) l'habite toujours. Mais elle est désormais en mesure de prendre un certain recul dans l'incompréhension. Dans sa méditation elle semble se déclarer à elle-même : « Une mère

d'absents, une mère du vide, je suis devenue une mère de l'absence, voilà ce que je suis. Une mère de l'absence... » (Fatou Diome, 2001, p.129). Arame s'affuble de ce titre qui lui apporte une certaine résignation. C'est ce qui constitue le point de départ de l'attente qui va s'ajouter à la misère ambiante que vivent les femmes. Cette résignation est cependant nécessaire dans le contexte où se trouve la protagoniste. Enterrer ses émotions pour ne pas se laisser submerger est une question de survie pour elle et sa descendance. En effet : « Le blues au fond de l'oreiller, la déprime passive, c'est un luxe offert à ceux qui peuvent compter sur leurs réserves. » (Fatou Diome, 2001, p.149). Ce balancement d'émotions, chez Arame la colère et la résignation, se retrouvent chez d'autres femmes dans l'attente de leurs hommes.

Coumba, mariée à Issa juste avant son départ dans une optique stratégique mise en place par Bougna, se lasse bien vite de sa situation. De plus, elle se rend compte qu'elle est enceinte peu après le départ de son mari. Cet événement, en plus de la désillusion causée par ce mariage arrangé, à un homme qu'elle aime pourtant, provoque en elle un flot d'émotions contradictoires. Se sentant délaissée par son mari dans la solitude qu'il lui impose, elle veut d'abord « s'en dégoûter, le haïr, le maudire, s'en détacher, bref, l'oublier, comme sa première dent de lait. » (Fatou Diome, 2001, p.186) D'un autre côté, elle est « ivre » d'amour pour Issa et la crainte qui l'assaille alors est celle de vieillir avant son retour, de perdre sa jeunesse et donc sa désirabilité. Car dans l'absence de l'homme, outre les sentiments, il y a un manque charnel qui se fait sentir chez les épouses. Ce manque poussera également Daba à tromper Lamine à Dakar. Ainsi, la femme africaine contemporaine voit apparaître une nouvelle angoisse, causée par sa séparation de l'homme, qui s'additionne à celle encore présente d'une reconquête de l'identité féminine africaine. Cette séparation, d'abord envisagée comme un salut au milieu de la pauvreté, montre par ses conséquences négatives la nécessité d'une complémentarité entre l'homme et la femme.

Or, c'est justement ce besoin qui va se faire sentir chez les femmes après le départ d'Issa et de Lamine. Ce dévoilement leur permet de se rendre compte de la préciosité de cette complémentarité. Il va également atteindre les hommes et mettre de côté certaines rancœurs. De telle sorte que lorsque le village apprend qu'une pirogue pleine de crânes a été retrouvée au Brésil, Kôrômak s'enquiert auprès d'Arame avec un ton qui trahit son

désarroi : étant toujours très agressif, il est à ce moment plus lent et hésitant (« As-tu entendu les informations ? Il y a une pirogue qui s'est... » (Fatou Diome, 2001, p.154)). Il en vient à « murmurer » que « son fils » n'est pas mort (Fatou Diome, 2001, p.154), comme pour se convaincre. Ayant toujours qualifié Lamine comme de *fil d'Arame*, celle-ci peine à croire que cette barrière est tombée grâce à l'inquiétude partagée dans le couple. Plus tard, dans la nuit, Kôrômak pose une main sur elle avant de s'endormir. Arame accepte ce contact parce que « l'homme à ses côtés lui inspirait autre chose. » (Fatou Diome, 2001, p.159). Cette « autre chose » que ressent Arame pour Kôrômak, on pourrait l'interpréter comme une sorte de réconciliation qui a lieu à l'intérieur du couple, mais aussi de façon plus allégorique entre homme et femme d'une génération âgée. Celle-ci ayant vu grandir des tensions entre hommes et femmes, comme on l'a vu dans les deux chapitres précédents, causées par un système patriarcal postcolonial.

Cette réconciliation se renforce au fur et à mesure que l'attente se prolonge ; on se serre les coudes, entre femmes, mais aussi entre hommes et femmes, pour faire face au manque qu'ont laissé les émigrés chez leurs familles et amis. Arame chante une berceuse qu'elle semble lancer dans les airs à l'attention de son fils absent (« La veuve se mit à chantonner à l'oreille du gamin une berceuse sérène qui lui rappelait son fils » (Fatou Diome, 2001, p.247)) et dans laquelle elle lui demande : « Doudou Mame revient à la maison ! Un homme ce n'est jamais insignifiant dans une demeure ! » (Fatou Diome, 2001, p.247). Le regret est ici clairement présent. Arame semble vouloir tout annuler, reprendre son fils maintenant qu'elle sait que son absence est un prix trop fort à payer pour ce que l'Europe a à lui offrir. Puis elle se retourne vers Daba à qui elle demande « Quelle berceuse dois-je trouver pour toi ma grande ? » (Fatou Diome, 2001, p.248). En d'autres termes, elle lui demande ce qui pourrait la reconforter pour enfin lui avouer : « Pardonne-moi d'avoir fait de toi l'épouse d'un absent, car tous tes soucis découlent de là. » (Fatou Diome, 2001, p.248). On a donc ici un dialogue très fort où la femme de la génération précédente demande pardon à une femme de la génération suivante pour un mariage arrangé. La coopération et l'entente voient un nouveau jour, celui d'une symbiose nouvelle entre les générations qui semble vouloir faire table rase des frustrations, et donc d'une partie des causes de l'angoisse.

### 3. Les colonies contre attaquent (ou le visage du néo colonisateur).

Ce que les écrits de Fatou Diome tendent à démontrer, c'est la véritable condition de l'immigré africain, à la fois par sa souffrance personnelle et les ravages que son départ peut causer au sein de la famille. Ces romans s'inscrivent dans un miroir tendu à la fois aux Européens et aux Africains dans un processus de double annihilation : à la fois du complexe du colonisé en Afrique et du complexe du colonisateur en Occident.

#### *3.1 Dénonciation du racisme prononcé ou ordinaire et d'un capitalisme néfaste.*

La position de la femme dans une période postcoloniale ne saurait être analysée entièrement sans une étude comportementale du colonisateur à son égard. Ainsi, il est nécessaire d'explorer un peu plus les écrits de Diome pour bien cerner le visage du néo colonisateur, non seulement par un récit fictif, mais aussi par une expérience plus personnelle du racisme, dont la romancière a payé les frais. En effet, de même que Ken Bugul nous expose bien le racisme ordinaire dont elle fait l'objet, Diome, dans son recueil de nouvelles *La Préférence Nationale*, explore les différents visages du racisme qu'ils soient franchement assumés ou plus subtils. Il s'agit de comprendre comment le déceler dans des attitudes et des paroles afin d'en interpréter la cause. Dans son texte *Portrait du colonisé*, Albert Memmi expose sa théorie sur l'analyse des comportements racistes de l'ancien colonisateur :

Or l'analyse de l'attitude raciste révèle trois éléments importants : 1. Découvrir et mettre en évidence les différences entre colonisateur et colonisé. 2. Valoriser ces différences, au profit du colonisateur et au détriment du colonisé. 3. Porter ces différences à l'absolu, en affirmant qu'elles sont définitives, et en agissant pour qu'elles le deviennent<sup>6</sup>.

En reprenant cette théorie, on peut observer deux cas de figure de mise en place et de conséquences d'un système colonial. Dans une de ses nouvelles, « Le visage de l'emploi », Fatou Diome le fait à travers une recreation : une femme de ménage

---

<sup>6</sup> MEMMI, Albert Memmi (1957), *Portrait du colonisé*, Paris, Éd. Gallimard, coll. « Folio-actuel », 176p.



sénégalaise est employée par un couple européen, les Dupont. Ceux-ci brandissent leur culture et leur couleur de peau pour se différencier de la narratrice qu'ils emploient comme bonne. La relation dominant-dominé se met en place. L'objectivisation de la narratrice commence lorsque M. Dupont la désigne comme « ça »<sup>7</sup>, puis se poursuit par des remarques telles que « ces gens-là sont plus travailleurs et obéissants » ou encore « Ma copine Anita en a une comme ça » (Fatou Diome, 2001, p.56). Ainsi la narratrice, la bonne, la « colonisée » se retrouve-t-elle aux antipodes du statut d'humain de ses employeurs. Or, c'est là qu'une solution s'amorce. Tout comme le fait la narratrice, l'idée est de déjouer le troisième principe qu'énonce Memmi, ne pas le laisser s'installer et l'inverser. C'est ce qui se produit chez les Dupont : lorsque la narratrice révèle sa véritable nature, celle d'une étudiante élevée intellectuellement, ceux-ci sont surpris, mais ne renient pas leur erreur. Ils finissent donc par accepter leur égalité vis-à-vis de la narratrice, prouvant ainsi que leur attitude relève plus de l'ignorance que de la véritable méchanceté.

À l'inverse, les Dupire (se distinguant déjà par leur nom, symétrique à Dupont), se braquent de honte lorsque M. Dupire découvre que sa bonne est lettrée. On voit ici que la culpabilité du colonisateur dont parle Memmi resurgit. Le complexe de Néron qui veut, selon le même auteur, que le colonisateur transforme son usurpation en légitimité refait surface chez M. Dupire qui pensait avoir toutes les cartes en main. Or son autorité est remise en question par le colonisé (la bonne), ce qui est pour Memmi la clé de l'anéantissement de l'autorité coloniale. Ainsi la narratrice, dans son refus de se taire, déjoue le sentiment de dédain de son employeur. Ne trouvant plus de justification pour les humiliations qu'il lui inflige, celui-ci se terre dans la honte et refuse d'employer celle qu'il considérerait comme son inférieure. Cette attitude des Dupire n'est pas sans rappeler l'attitude du FN dont nous parlions dans notre introduction, qui consiste à réfuter toute responsabilité de la colonisation en barrant purement et simplement la route des immigrés vers le territoire français. On a ici une désacralisation complète du colonisateur qui ne rayonne plus du tout, mais fait preuve d'une bêtise humaine somme toute très ordinaire.

Cette dénonciation du racisme peut être mise en parallèle avec un autre phénomène provenant de la colonisation occidentale, celle-ci ravageant le continent

---

<sup>7</sup> DIOME, Fatou (2001), *La Préférence Nationale*, Paris, Éd. Présence Africaine, p.54.

africain. Il s'agit du capitalisme qui est montré comme un fléau par Fatou Diome dans *Celles qui attendent*. Un exemple de cette dénonciation se trouve dans le passage décrivant la récupération d'objet venu de l'Occident. À l'image de ces camions fabriqués en canette de soda qui ont connu un élan de popularité dans les années 1990, Fatou Diome nous révèle le mécanisme de la récupération au Sénégal :

Les objets [...] vivaient plusieurs vies, dévalant l'échelle sociale, stagnant un moment à chaque palier, avant de finir leur course dans une déchèterie anonyme qui en définitive n'en était pas une, puisqu'elle approvisionnait les plus infortunés des chineurs<sup>8</sup>.

La pauvreté est renforcée par une mise en évidence de l'échelle sociale. Autrement dit, les habitants du village sont ceux qui « bénéficient » des restes des pays développés. Cette « soupe des frustrations » (Fatou Diome, 2001, p.130) est donc paradoxalement à la fois les résultats d'un capitalisme sélectif de ses marchés et un placebo pour les populations qu'il délaisse. En outre, c'est ce paradoxe qui démontre le potentiel des Africains. Réparant des objets que l'Occident a délaissés, puisqu'ils sont « hors d'âge et hors d'usage » (Fatou Diome, 2001, p.130), on a ainsi une preuve de l'adresse de ces personnes qui « font preuve d'une habilité d'experts qui ferait pâlir les meilleurs ingénieurs des grandes firmes occidentales. » (Fatou Diome, 2001, p.131). Est ainsi soulignée l'absurdité de l'abandon du Sénégal par des firmes occidentales<sup>9</sup> qui auraient tout à gagner d'employer des Sénégalais dont le travail est injustement dévalorisé. En outre, ce passage peut être vu comme un message, déjà évoqué avec la réussite d'Ansou le pêcheur dans *Celles qui attendent*, adressé aux migrants qui, au lieu de fuir leur misère vers l'Occident, devraient rester et chercher à améliorer leur situation dans leur propre pays, et donc faire progresser ce dernier. Enfin, on peut voir dans cette critique de la récupération des objets une critique de la récupération des idées occidentales par l'Afrique. En effet, cette échelle d'influence descendante étant matérialisée, elle ne peut qu'atteindre les esprits et donc se présenter aux femmes comme une solution préfabriquée. Elles pourraient se laisser tenter par des idées déjà obsolètes,

---

<sup>8</sup> *Op. cit.*, Fatou Diome, p.131.

<sup>9</sup> À l'image de l'entreprise espagnole qui avait quitté le port de Dakar, laissant des centaines d'hommes sans emploi, dans *Celles qui attendent*.

qu'elles pourraient récupérer pour leur propre féminisme. La véritable solution prônée dans ce roman, tant du point de vue matériel qu'idéologique, se range du côté de l'innovation plutôt que de la récupération. Selon Diome, « c'est sûr, avec les devises pour lancer une industrie autonome et des hommes aussi astucieux pour la servir, l'Afrique lancerait son avenir au galop. » (Fatou Diome, 2001, p.131). L'Afrique a donc le pouvoir de se suffire à elle-même, mais les vestiges du traumatisme de la colonisation subsistent.

Le racisme se nourrit d'un complexe du colonisateur qui se retrouve face à l'ancien colonisé. Déjà ridiculisé, il perd tout son sens quand Fatou Diome aborde les problèmes engendrés par un capitalisme qui trouve sa source dans l'avidité du profit sans limites. C'est par cette désillusion que la femme africaine va pouvoir construire un féminisme qui s'écarte de l'influence unidirectionnelle de l'Occident pour se conformer à des revendications et un contexte qui lui sont propres.

### *3.2 Le féminisme africain entre femme indépendante et femme solidaire.*

La création de ce féminisme passe d'abord, comme chez Ken Bugul, au travers d'une provocation qui tente de mettre à mal les mœurs préétablies. C'est-à-dire que l'éventualité d'un mouvement collectif défendant les revendications de la femme africaine germe à partir d'une tension entre ce qui est établi et les besoins réels de cette femme. Ainsi, Coumba se plaint de sa condition « d'épouse de l'attente » à sa mère. Celle-ci lui rappelle alors sa condition : « Tu es une femme, les choses sont comme elles sont, ce n'est pas à toi de les changer. » (Fatou Diome, 2001, p.141). La mère elle-même dépouille sa fille de son libre arbitre. Si ce n'est pas à elle de changer les choses, alors on en revient encore à défendre un système de patriarcat qui possède les pleins pouvoirs, avec l'appui des mères cette fois-ci. D'ailleurs, Coumba « trouvait incongru le ton sur lequel sa mère lui lançait cela, comme s'il s'agissait d'une terrible menace. » (Fatou Diome, 2001, p.140). Il y a donc un décalage entre la filiation de la condition féminine et le point de vue de la nouvelle génération. Celle-ci prend une distance cynique vis-à-vis des codes préétablis qui lui semblent ridicules (Coumba « sourit » (Fatou Diome, 2001, p.140) en entendant la « menace » que représente sa condition féminine). La jeune fille

prend son genre non pas comme le fardeau dont on voudrait l'affubler, mais comme une condition naturelle qui se complète avec celle de l'homme plutôt que d'être dans la compétition. Ce sens de l'individualisme de Coumba lui permet un regard critique sur les réactions de son entourage. Dès lors, quand elle annonce qu'elle est enceinte à sa belle-mère, elle prend très mal l'enthousiasme de Bougna qui ne prend pas en compte la situation délicate de la mère célibataire, mais se réjouit d'avoir un descendant.

« Oui, c'est ça, ton fils est devenu père, mon œil ! Et moi, je suis l'outre du bon dieu, le réceptacle à semence, le terreau fertile ! Fais-nous un fils ! Ah oui, je suis la forge ardente où tes rêves stupides prennent forme ! C'est ça, ton fils est devenu père... Et moi ? Il me faut un mari, moi, mais ça, non, tu n'y penses même pas. Égoïste ! »<sup>10</sup>

Coumba dénonce la mise au rabais de sa condition de femme pour n'être considérée que comme une procréatrice. Elle s'indigne, comme le signifie la ponctuation ainsi que les répétitions (« C'est ça ton fils est devenu père » (Fatou Diome, 2001, p.147)). En outre, ce « Et moi ? » affirme nettement sa volonté de se faire entendre, lui permettant ainsi de faire peser ses revendications dans la balance sociale. Le féminisme naît ici d'un ras-le-bol des injustices mises en relief par l'absence de l'homme. Or, s'il s'agit de vaincre un système patriarcal s'alliant aux matrones qui ne semblent pas prêtes à perdre les privilèges que leur parcours de femmes leur a fournis, c'est par exemple le cas de Bougna qui sacrifie la vie amoureuse de sa belle-fille pour son propre bonheur (« Elle [Coumba] n'avait pas mis longtemps à comprendre que c'était l'ambition démesurée de Bougna qui avait poussé Issa à se lancer dans cette périlleuse aventure d'émigration clandestine. » (Fatou Diome, 2001, pp.147-148)). Il faut également, selon Diome, que la femme africaine considère l'homme comme un partenaire dans ce combat. Comme le dit Awa Thiam : « L'homme de la société patriarcale est un aliéné » puisqu'« un sexe qui en opprime un autre n'est pas un sexe libre. » (Awa Thiam, 1978, p.164). Elle poursuit en affirmant qu'« une société de non-aliénés serait plutôt une société égalitaire ; une société où il n'y aurait ni maître ni esclave, ni dominateur ni dominé ; ni colons, ni colonisés, ni chef, ni subordonné. » (Awa Thiam, 1978, p.164). L'homme n'est pas un ennemi puisqu'il est pris lui aussi dans cet engrenage patriarcal malgré lui. Il suffirait alors de

---

<sup>10</sup> *Op. cit*, Fatou Diome, p.147.

faire éclore le féminisme africain en y incluant «les hommes de bonne volonté» (Mariama Bâ, 1979, p.9).

Or, l'épilogue de *Celles qui attendent* semble comme une sortie presque théâtrale de la trame. Le narrateur semble reprendre l'entonnoir de l'introduction en sens inverse, comme pour conclure ce long conte qui nous a dévoilé la condition féminine sénégalaise. Cet épilogue élargit alors l'histoire d'Arame, Bougna, Daba et Coumba à toutes les femmes qui attendent un homme parti en Occident : « Parmi les femmes endimanchées, [...] beaucoup attendaient un fils ou un mari émigré. » (Fatou Diome, 2001, p.286). Les revendications qui ont été exposées tout au long du roman sont assignées non plus aux seules quatre protagonistes, mais à l'ensemble des femmes sénégalaises, voir à l'ensemble des femmes africaines. Ces dernières s'unissent d'une seule voix dans la solidarité et « répètent à l'unisson qu'un homme n'est jamais insignifiant dans une demeure » (Fatou Diome, 2001, pp.286-287). C'est une invitation à destination de l'homme qui se met en place. Les femmes leur demandent de revenir à leur pays natal, d'abord pour les soutenir dans la misère, mais également pour les rejoindre dans la construction d'un « pont vers l'avenir, qu'elles souhaitent radieux pour leurs enfants. » (Fatou Diome, 2001, p.287).

Le roman se conclut sur un regard vers les femmes africaines ainsi que sur les possibilités d'une entente avec l'homme dans un combat commun : celui de la désaliénation. Il s'agit alors de diriger le féminisme africain vers une ouverture inclusive dans un contexte marqué par une quête constante aux besoins de base. Outre l'attitude postcoloniale de l'ancien colon décrit par Albert Memmi, les femmes africaines sont confrontées au capitalisme mondial. Loin de pouvoir lui faire face à armes égales, elles doivent alors se souder dans une solidarité qui dépasse les contrats claniques.

## Conclusion

Grâce à l'étude de ces trois auteures noires africaines, nous avons pu développer un aperçu de la complexité d'une redéfinition identitaire de la femme africaine. D'abord avec Mariama Bâ qui nous a présenté la femme au lendemain de la colonisation dans *Une si longue lettre*. Là, nous avons vu naître, dans le cadre du Sénégal proche des traditions qu'il tente de rétablir après la fin des colonies, une angoisse face à la redéfinition de l'identité des Noires africaines. Cette angoisse se nourrit d'une menace constante d'assimilation aux valeurs féministes occidentales. Celles-ci étant véhiculées par une mondialisation dont l'Occident détient le monopole à travers la société de consommation. Quelques années plus tard, c'est Ken Bugul qui nous raconte son errance en Belgique et comment celle-ci, tout en découlant d'une certaine angoisse, se présente comme une porte de sortie par la prise de recul. Dans *Le baobab fou*, Ken explore cette angoisse de fond en comble parce qu'elle refuse de se contenter de l'absence d'identité. De cette exploration ressortira un profond traumatisme de l'âme, incarné dans la mort du pilier que représente le baobab, qui permet finalement à la protagoniste de se débarrasser de son complexe de colonisé. Ainsi, la néocolonisation est mise en échec lorsque Ken dévoile l'inefficacité de l'assimilation forcée, notamment par le système scolaire, des Africains aux valeurs occidentales uniformes. Cet échec de la néocolonisation se poursuit chez Fatou Diome, qui dans son roman *Celles qui attendent* défait le mirage occidental qui séduit bon nombre d'hommes se décidant à partir pour un voyage non seulement périlleux, mais aussi stérile. En dénonçant l'horreur engendrée par cette immigration clandestine (elle-même encouragée par le rayonnement de l'Occident sur le tiers monde), Diome donne un autre sens à l'angoisse identitaire féministe en montrant l'indispensable complémentarité entre homme et femme. L'auteure montre à la fois à l'Occident et aux femmes sénégalaises qu'un « homme n'est jamais insignifiant dans une demeure. » (Fatou Diome, 2001, p.273). Elle démasque également le néo-colonisateur et appelle les femmes d'Afrique à se définir par elles-mêmes.

Ainsi, l'angoisse identitaire de la femme africaine évolue au fil des générations, sans pour autant disparaître puisqu'elle se présente comme la réaction normale aux menaces culturelles que représente l'Occident. Que ce soit chez Ramatoulaye, Ken ou

Arame, l'angoisse trouve sa source dans un effet de la néocolonisation. Tantôt culturels, tantôt économiques, les motifs de cette seconde vague coloniale n'engendrent chez les femmes d'Afrique que le questionnement identitaire et l'accablement. En effet, prises par leurs rôles sociaux, elles sont pour ainsi dire trop occupées à répondre à des besoins primaires (comme nourrir leurs enfants) pour amorcer un mouvement social qui mettrait fin au phallocentrisme de leur société. Or, cet accablement vient en grande partie de l'appauvrissement de l'Afrique par un capitalisme mondialisé. Ce capitalisme se fait l'allié de nombreux dirigeants africains au travers de la corruption, ces dits leaders qui ont tout intérêt à maintenir le tissu social en état de léthargie. Comme nous le dit Diome : « Arame, c'était l'accusation vivante adressée aux dirigeants des pays africains, qui n'ont toujours pas évalué, à sa juste mesure, le frein que constitue l'analphabétisme dans la marche au développement » et qui préparent un avenir « peu soucieux de leurs misérables existences. » (Fatou Diome, 2001, p.223). Le rayonnement des anciennes métropoles (qui en sont toujours) d'Europe tend à affaiblir l'Afrique, dans son identité et dans son économie, au nom du profit et de l'enrichissement.

Dès lors, quand le gouvernement Marois ou monsieur Guéant prétendent défendre un féminisme aux valeurs européennes, chez eux comme outre-mer, ce n'est pas pour propager l'idée féministe et venir au secours de femmes qui n'en ont guère besoin. On doit dénoncer davantage un discours politique récupérateur de valeurs pour lesquelles ils ne se sont pas battus (rappelons que ces deux messieurs sont conservateurs) et qui vise à défendre leur propre position en tant qu'homme occidental, supérieurs à d'autres hommes qui n'accorderaient pas assez de libertés à leurs femmes. En d'autres termes, on utilise aujourd'hui le féminisme au même titre que l'on a utilisé le christianisme : dans un but impérialiste culturel. Ce faisant, les principales concernées sont totalement éclipsées par cette course populiste dont les mérites du vainqueur restent obscurs puisque contradictoires. Cette volonté des pays occidentaux, *a priori* noble, de vouloir « libérer » la femme des pays du tiers monde du joug d'hommes qui ne valent pas moins que ceux en Occident, est stérile puisqu'elle se trompe de cible et de processus. On infantilise la femme noire, on la relègue au rang d'objet du discours alors qu'elle devrait, puisqu'elle en a les moyens, en être la principale émettrice active. Personne ne peut se targuer de connaître une femme mieux qu'une femme, de la même manière que personne d'autre

que l'ancien colonisé ne peut saisir la complexité que représente la situation de personne de couleur à la période postcoloniale. C'est ce que ces trois romancières dégagent dans leurs œuvres, évoluant et s'adaptant de manière diachronique à une mondialisation toujours plus présente, et résistant, chacune à leur manière, à une facilité que représenterait une récupération pure et simple d'idées occidentales préfabriquées, encore une fois dans un processus d'infantilisation.

C'est ce processus qui est justement à l'origine d'une angoisse qui s'est transmise de génération en génération depuis la fin des colonies. Cette angoisse qui consiste en un dilemme entre la peur de l'assimilation à un courant de pensée inadapté et la volonté absolue et unanime de mettre fin à une oppression patriarcale et phallocentrique, conservée et renforcée par la colonisation. Or, pour Brahim et Trevarthen

Il est bien vrai par exemple que les écrivaines (nom féminin) s'étant multipliées en Afrique au grand moment de la lutte des femmes pour faire reconnaître leurs droits, elles ont tendance à mettre en valeur la catégorie des femmes en lutte, ni fortes ni victimes, mais tiraillées entre la volonté d'améliorer leur sort et la conscience des pesanteurs qui s'opposent à cette amélioration<sup>1</sup>.

Ce phénomène étant renforcé par un système de triple oppression : celle de la couleur, du sexe et de la classe sociale. C'est peu à peu, en menant un combat à la fois, que la femme noire s'est débarrassée de plusieurs complexes causés tantôt par le poids de traditions unilatérales (telles que la polygamie), tantôt par un manque de moyen et une volonté de survie qui viennent dépasser des revendications majeures, reléguées alors au second plan. On s'aperçoit alors que le véritable problème de la femme africaine n'est pas un manque d'appui culturel qui devrait lui venir d'ailleurs, puisqu'elle est parfaitement capable de se construire en dehors des valeurs hétéronormatives occidentales, on l'a vu chez Marama Bâ et Ken Bugul notamment. Pour se libérer véritablement, il faut sortir la femme africaine de la misère dans laquelle on ne cesse de la plonger, seulement alors, les bras libres, pourra-t-elle mener un combat fort et tenace face à une société patriarcale qui l'accable de tâches ingrates à coup de dogmes capitalistes et de carcans pseudo-culturels.

---

<sup>1</sup> *Op. cit.*, Denise Brahim et Anne Trevarthen, p.10.



Suite à cette étude, il s'agirait de lire la littérature féministe africaine côte-à-côte avec celle féministe occidentale et d'en établir une analyse littéraire comparée. On pourrait dès lors constater, sinon rapprocher, ces deux courants que l'on a définis comme distincts. Une telle étude permettrait de mieux cerner les particularités qui causent cette différence pour en dégager d'autres observations. Il serait ainsi possible d'approcher ce qui constitue, dans la littérature, le combat féministe universel.

## Bibliographie

### Auteurs du corpus :

- BÂ, Mariama (1979), *Une si longue lettre*, Paris, Éd. du Serpent à plumes, 165 p.
- BUGUL, Ken (2010), *Le baobab fou*, Paris, Éd. Présence Africaine, 222 p.
- DIOME, Fatou (2001), *Celles qui attendent*, Paris, Éd. Présence Africaine, 287 p.
- DIOME, Fatou (2001), *La Préférence Nationale*, Paris, Éd. Présence Africaine, 223 p.
- DIOME, Fatou (2005), *Le ventre de l'Atlantique*, Paris, Éd. Livre de Poche, 255 p.
- MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat (1721), *Lettres persanes*, Paris, Éd. Livre de Poche, 448 p.

### Références féministes :

- AHMED, Leila (1992), *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern*, New Haven et Londres, Éd. Yale University Press, 296 p.
- BÄHR, Karen (2011), « Les féminismes du Sud : entre construction et questionnement », *Cahier thématique*, n° 5, p.15.
- BRAHIMI, Denise et TREVARTHEN, Anne (1998), *Les femmes dans la littérature africaine*, Paris, Éd. Karthala, 238p.
- DE BEAUVOIR, Simone (1976), *Le deuxième sexe (Volumes I & II)*, Paris, Éd. Gallimard, coll. « folio/essais », 1062 p.
- DUMONT-JOHNSON, Micheline (1982), « Féministes de naguère et d'aujourd'hui : l'indispensable solidarité », dans de Christian Vandendorpe (dir.), *Québec français*, n°47, Éd. Les Publications Québec français, p.19-21.
- LACOSTE, Thomas (2013), « Elsa Dorlin — “Pour un féminisme révolutionnaire” » dans *Notre Monde*, [En ligne], <https://www.youtube.com/watch?v=jwJgEPOAt8c> (page consultée le 29 septembre 2015).
- MAPARYAN, Layli (2012), *The womanist idea*, New-York, Éd. Routledge, 388 p.
- MAPARYAN, Layli et COLEMAN, Monica (2013), « Ain't I a Womanist Too, Third Wave Womanist Religious Thought », Éd. Augsburg Fortress Publishers, 33p.
- TAYLOR THOMPSON, Betty (2001), « Common Bonds from Africa to the US: *Africana Womanist* Literary Analysis », *The Western Journal of Black Studies*, Vol. 25, n° 3, Éd. Pullman, pp. 177-183.
- TAMAGNE, Florence (2012), « Christine BARD, Une histoire politique du pantalon », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n° 36, p. 264-266.
- THIAM, Awa (1978), *La parole aux négresses*, Paris, Denoël, 189 p.
- TISSOT, Damien (2013), « Féminisme et universalisme : vers une définition commune de la justice », thèse de doctorat, Saint-Denis, Université Paris VIII, avril 2013, 429 p.

- VISSIÈRE, Jean-Louis (1999), « Féminisme et caricature à la Belle Époque », dans *Lectorat*, n°4, p.93.

#### Critiques littéraires :

- BÉJAT, Alice (2006), « Au-delà de l'engagement : la transfiguration du politique par la fiction. », dans *Tracés*, pp. 85-96.
- CAZENAVE, Odile (1996), *Femmes rebelles*, Paris, Éd. L'Harmattan, 349 p.
- CHARAUDEAU, Patrick (2002), « À quoi sert d'analyse le discours politique ? », dans *Anàlisi del discurs polític*, Barcelone, IULA-UPF, [En ligne], <http://www.patrick-charaudeau.com/A-quoi-sert-d-analyse-le-discours.html> (page consultée le 7 janvier 2016).
- CORNEVIN, Robert (1970), « La France et l'Afrique noire » dans *Études internationales*, Vol. 1, n°4, Éd. Institut québécois des hautes études internationales, pp.88-101, [En ligne], <http://www.erudit.org/revue/ei/1970/v1/n4/700063ar.pdf> (page consultée le 18 mars 2016).
- FANON, Franz (1952), *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éd. Du Seuil, coll. « Essais », 188 p.
- HERZBERGER-FOFANA, Pierrette (2000), *Littérature féminine francophone d'Afrique noire*, Paris, Éd. L'Harmattan, 570 p.
- HITCHCOTT, Nicki (1997), « La problématique du féminisme dans la littérature francophone des femmes africaines », dans *Littéréalité*, n°9, Vol. 1, pp.33-42.
- MEMMI, Albert Memmi (1957), *Portrait du colonisé*, Paris, Éd. Gallimard, coll. « folioactuel », 176 p.
- ONDO, Mariana (2009), « L'écriture féminine dans le roman francophone d'Afrique noire », dans *La revue des ressources*, [En ligne], [http://www.larevuedesressources.org/l-ecriture-feminine-dans-le-roman-francophone-d-afrique-noire\\_1366.html](http://www.larevuedesressources.org/l-ecriture-feminine-dans-le-roman-francophone-d-afrique-noire_1366.html) (page consultée le 23 janvier 2015).
- STRINGER, Susan [s.d.], *The Senegalese Novel by Women: Through their Own Eyes*, New-York, Éd. Peter Lang, coll. « Francophone Cultures & Literatures », vol. 7, 201 p.

#### Références générales :

- [Anonyme] (2012), « Claude Guéant déclenche une nouvelle polémique » dans *Le Monde*, 19 décembre, [En ligne], [http://www.lemonde.fr/election-presidentielle-2012/article/2012/02/05/claude-gueant-declenche-une-nouvelle-polemique\\_1639076\\_1471069.html](http://www.lemonde.fr/election-presidentielle-2012/article/2012/02/05/claude-gueant-declenche-une-nouvelle-polemique_1639076_1471069.html) (page consultée le 6 octobre 2015).
- GARNAUD, Sébastien (2006), « Baobab : L'arbre pharmacien, l'arbre de vie », sur *Futura Nature*, <http://www.afrikara.com/index.php?page=contenu&art=1945> consulté le (page consultée le 7 avril 2016).

- GIRARD, Antoine et EL ASSIMI, Houssam (2012), « Science Of Clothing. Sape, Sapologie », *Youtube*, 13 décembre, [En ligne], <https://www.youtube.com/watch?v=QmzwdSi7pC8> (page consultée le 15 décembre 2015).
- MABILON-BONFILS, Béatrice, « Du sujet foucaldien au sujet postmoderne. Laïcité et déni du politique dans le système scolaire français », *Érudit*, [En ligne], <http://www.erudit.org/revue/rse/2008/v34/n2/019690ar.html> (page consultée le 6 avril 2016).
- Pathé, « L'Exposition coloniale de 1931 à Vincennes » sue le site de *l'INA*, 6 mai 1931, [En ligne], <http://fresques.ina.fr/jalons/impression/fiche-media/InaEdu04713/l-exposition-coloniale-de1931-a-vincennes.html> (page consultée le 6 avril 2016).
- PLISKIN, Fabrice (2015), « Grace Jones : je ne me suis jamais pensée comme noire », dans *Le Nouvel Obs*, 14 octobre, [En ligne], <http://tempsreel.nouvelobs.com/culture/20151014.OBS7667/grace-jones-je-ne-me-suis-jamais-pensee-comme-noire.html> (page consultée le 7 avril).
- Radio Canada (2015), « Le débat des chefs présenté le 24 septembre 2015 » sur le *Site de Radio Canada*, 24 septembre, [En ligne], <http://ici.radio-canada.ca/elections-canada-2015/debat> (page consultée le 6 octobre 2015)
- Télé Futur Média, « Interview : Fatou Diome écrivaine des mots et des Maux. », *Site Youtube*, [En ligne], <https://www.youtube.com/watch?v=5i-B-f1e3OA> (page consultée le 20 octobre 2016).